Friedrich Nietzsche
dan Tradisi Anarkis

AKU DINAMIT!

AKU BUKAN MANUSIA

Friedrich Nietzsche
dan Tradisi Anarkis

"Seperti udara, buku sebagai ilmu pengetahuan sudah selayaknya untuk dapat diakses oleh semua orang."

~~Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta Lingkup Hak Cipta~~

~~Ketentuan Pidana~~

~~Pasal 172:~~

1. ~~Barangsiapa dengan sengaja atau tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara ma sing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp1.000.000,00 (sa tu juta rupiah), atau pi dana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).~~

2. ~~Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana di mak sud pa da ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 tahun dan/atau denda pa ling ba nyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).~~

3. **Abaikan, tidak ada hal seperti itu di era seperti ini.**

DAFTAR ISI

ANARKI TIDAK TERIKAT: PENGHARGAAN UNTUK JOHN MOORE, OLEH JONATHAN PURKIS

Esai - esai dalam koleksi ini masing-masing menawarkan kontribusi unik pada bidang filsafat politik yang muncul dan dalam arti tertentu berfungsi sebagai pengantar mereka sendiri untuk itu. Mengapa mereka berkumpul dan bagaimana seseorang menempatkan mereka dalam pemikiran libertarian kontemporer adalah masalah lain sama sekali, dan salah satu yang membutuhkan penghormatan kepada editor kontributornya John Moore, yang meninggal mendadak pada Oktober 2002, dalam usia 45 tahun.

Tulisan-tulisan John menempati tempat khusus dalam anarkisme. Dia pernah menggambarkan karyanya sebagai 'spekulasi anarkis' tentang kekuasaan, epistemologi dan ontologi, bagi orang untuk mempertimbangkan, memperbaiki, merevisi dan bertindak, bukan sebagai kebenaran mutlak yang harus dipatuhi. [1]Spekulasinya tidak hanya menolak klasifikasi intelektual yang mudah dalam pemikiran libertarian itu sendiri, tetapi juga sering menantang mode ekspresi politik yang ada. Di satu sisi, ini telah menghasilkan serangkaian publikasi inovatif yang berusaha untuk menguji kembali asumsi intelektual filsafat Pencerahan, Modernisme, pemikiran anti-otoriter pada umumnya, dan anarkisme pada khususnya. Di sisi lain, karya John mengajukan pertanyaan tentang kemungkinan estetika libertarian dan perlunya konsistensi antara bentuk dan konten revolusioner. Evaluasi ulang terhadap hubungan antara Nietzsche dan

anarkisme dapat dilihat sebagai ekstrapolasi logis dari komitmen terhadap pertanyaan-pertanyaan ini, yang dia angkat di bagian sebelumnya tentang Fredy Perlman dan Max Stirner. [2]

Karya Nietzsche rumit dan kontradiktif dan telah menikmati hubungan yang agak mirip dengan teori anarkis dan anarkis selama seratus tahun terakhir. Dalam konteks post-strukturalisme dan berbagai upaya untuk menghubungkannya dengan pemikiran anarkis dalam seni dan ilmu-ilmu sosial, ketertarikan John pada Nietzsche dalam beberapa tahun terakhir harus dilihat. Dalam artikel ulasan “Semua Nietzscheans Sekarang?” untuk Studi Anarkis pada tahun 2001, ia mencatat kecenderungan para teoretisi kontemporer (termasuk beberapa anarkis) untuk mundur dari potensi yang ditawarkan oleh dekonstruksi moralitas, kebenaran dan keadilan Nietzsche, dan kembali pada rasionalitas Pencerahan. Untaian karya Nietzsche mengarah ke segala arah, tetapi banyak yang dapat disesuaikan untuk lebih memahami manifestasi kekuasaan dan tingkat transformasi yang diperlukan agar proyek pembebasan dapat direalisasikan. Di sini kita menemukan petunjuk tentang jenis pemikir seperti John itu — seseorang yang semakin tidak peduli dengan kategori yang sudah ada sebelumnya dan posisi ideologis yang koheren. Terlihat bahwa dalam banyak karyanya kemudian, istilah 'anarki' lebih disukai daripada 'anarkisme', dan 'pemberontakan' daripada 'revolusi'. ' untuk menandakan jeda dari beberapa analisis yang lebih deterministik dan kuno yang tersisa dari era 'klasik' politik libertarian. Hal ini terutama berlaku untuk reklamasinya—bersama

dengan beberapa orang sezamannya — dari kata 'kekacauan'. Melihat ke belakang, pekerjaan John selalu dalam nada ini. Ketika saya pertama kali bertemu John di Kelompok Penelitian Anarkis (berbasis di London) pada akhir 1980-an, kumpulan tulisan pertamanya — Anarchy and Ecstasy (1989) — menyebabkan beberapa riak. Dibesarkan pada kanon standar anarkisme, saya ingat terpesona, tertarik dan mungkin sedikit khawatir tentang apa artinya semua itu. Ulasan Tom Cahill tentang esai-esai ini di Buletin Penelitian Anarkis dengan penuh kasih menggambarkannya sebagai karya “orang eksentrik yang berdedikasi; orang aneh yang serius” dan bertanya-tanya apa yang mungkin 'mereka' pikirkan. 'Mereka,' saya pikir, sebagai 'pantat' hipotetis dari anarkisme Inggris, cenderung menemukan kebangkitan mitologi awal, milenarian abad pertengahan, atau kemungkinan imajinatif dari tarian, lagu, dan tawa yang sedikit tidak sesuai dengan perjuangan politik kolektif di sekitar kelas dan kekuatan politik negara. Tidak mengherankan, sebagian besar anarkisme Inggris tampaknya hampir mati bagi John dan hanya politik ekologi radikal yang muncul di awal 1990-an yang tampaknya sangat terkait dengan jenis masalah yang ingin ia jelajahi.

Saat ini, karya Fredy Perlman, terutama Against His-story, Against Leviathan! (1983) mulai berperan dalam membentuk analisis John tentang peradaban dan cara-cara yang mengakar kuat di mana kekuasaan diabadikan dalam kehidupan sehari-hari. Pemanfaatan karya Perlman telah membantu memperkenalkan tulisannya kepada generasi baru aktivis, dan sebagai pembaca pengantar editorial The

Machine Against the Garden versi 1992 (Aporia Press) akan bersaksi, dengan cara yang lebih kritis daripada yang disarankan beberapa orang. John ikut mendirikan Jaringan Primitivis di Inggris pada tahun 1994 dan menulis artikel yang dapat diakses dan didistribusikan dengan baik seperti “A Primitivis Primer,” namun dia menolak untuk memuji era pra-Neolitikum. Primitif harus menjadi sumber inspirasi, bukan jawaban, dan harus menjadi bagian dari proses mengingat budaya yang menginformasikan semua perjuangan. Dalam hal ini, ada saat-saat pemberontakan melawan Leviathan yang patut diingat, seperti juga saat-saat intens berada di dunia—kenangan akan kesenangan masa kanak-kanak, merebut kembali perasaan cinta pertama: semua ini dapat membantu dalam proses menjadi dan menghidupkan kembali wacana politik yang steril.

Fokus pada bahasa membentuk bagian sentral dari karya John selanjutnya tentang estetika dan subjektivitas, yang mengacu pada teori seperti Hakim Bey, John Zerzan dan khususnya Situationists. Bagi John, para penulis inilah yang karyanya merupakan 'gelombang' pemikiran anarkis kedua (berdasarkan epistemologi yang berbeda dari epistemologi era klasik), bukan 'anarkisme' pasca-strukturalis dari Foucault, Deleuze atau Lyotard yang komitmennya pada penghapusan kekuasaan acuh tak acuh atau pertimbangan sekunder. Demikian pula, karya pasca-struktural Kristeva tentang kemungkinan bahasa dan bentuk puitis revolusioner sebenarnya diantisipasi dalam karya Max Stirner. Di Stirner's The Ego and its Own kami memiliki contoh teks yang benar-benar radikal baik dalam bentuk

maupun isinya. Perdebatan tentang teks-teks revolusioner dan integrasinya ke dalam kehidupan sehari-hari muncul kembali dalam karya John, khususnya keterlibatan dengan apa yang oleh kaum Situasionis disebut 'puisi yang hidup' dan pembentukan subjektivitas di bawah 'totalitas'.

Kumpulan esai ini adalah bukti bahwa John tidak hanya terlibat dalam proyek epistemologis yang serius, tetapi juga proyek metodologis: komitmen untuk mengembalikan tokoh-tokoh yang terlupakan, tidak jelas atau bermasalah dalam sejarah pemikiran anti-otoriter, yang ide-idenya menawarkan arah dan alternatif baru. visi hari ini. Sementara fokus di sini adalah Nietzsche dan saya telah menyebutkan Stirner dan Perlman, John juga memasukkan Henry Bailey Stevens dan John Carroll sebagai tokoh yang layak untuk dipertimbangkan kembali secara signifikan. Orang-orang seperti itu dapat dilihat sebagai titik referensi dalam kontra-sejarah modernitas intelektual yang indah dan aneh, yang merinci semua tokoh ikonoklastik, eksentrik, irasional yang tampaknya tidak 'cocok'. Lebih sering daripada tidak, 'keanehan teoretis' ini telah dikecam atau diabaikan, terutama karena keberangkatan mereka dari hegemoni rasionalis pemikiran Pencerahan. Namun untuk benar-benar memahami sifat kekuasaan—yang dapat memotivasi libertarian potensial sekaligus merayu jutaan orang agar patuh—keterlibatan dengan 'irasionalitas' menjadi wajib bagi para ahli teori anarkis. Oleh karena itu, penggunaan kritik 'anarko-psikologis' non-materialis Carroll oleh John dapat dilihat sebagai bagian dari metodologi sejarah anarkis

yang belum sepenuhnya direalisasikan. Dalam konteks inilah John menganggap Nietzsche sebagai bagian penting dari 'episteme' alternatif modernitas bagi mereka yang liberal-rasionalisme kapitalis dan sosialisme Marxis, yang mencakup irasional, psikologis dan anti-ideologis.[3]

Kontribusi John sendiri untuk koleksi ini adalah kelanjutan logis dari karya sebelumnya tentang estetika anarkis, teks dan potensinya untuk menggambarkan masa depan anarkis. Sekali lagi dia bekerja dengan gagasan 'puisi yang hidup'; bahwa orang dapat mengubah hidup mereka secara estetis sebagai bagian dari proyek pembebasan. Dia mencatat bagaimana secara bertahap Nietzsche bergerak menuju posisi menerima hubungan antara seni dan aktivisme, menolak di sepanjang jalan 'seni narkotika' (yang membius penontonnya) dan bahkan 'seni ludis' (yang membantu menyembuhkan seseorang dari ekses struktur kontrol). masyarakat). Apa yang disebut Nietzsche 'seni Dionysian' melibatkan mengubah hidup seseorang menjadi sebuah karya seni, tidak hanya untuk kepentingannya sendiri tetapi untuk terlibat dengan kekuatan yang sangat menindas yang mencegah munculnya kemungkinan seperti itu di tempat pertama.

Di akhir esainya, John berpendapat bahwa Nietzsche sendiri telah memeluk seni Dionysian, meskipun ia berjuang dengan gagasan itu. Disarankan agar Nietzsche menggunakan strategi tekstual anarkis dalam menciptakan Zarathustra yang anti-otoriter. Mengingat bahwa sebagian besar tulisan John ditujukan untuk mengeksplorasi hubungan

antara bentuk dan isi, sudah sepatutnya karya terakhirnya ini dikhususkan untuk mengembangkan gagasan-gagasan ini lebih jauh.

Aku Bukan Manusia, Aku Dinamit! adalah koleksi inspiratif dan menantang. Ini juga merupakan kesaksian atas antusiasme, popularitas, dan visi seorang editor yang mengabdikan diri untuk membuka ruang diskursif baru yang menarik, yang beberapa di antaranya adalah karyanya sendiri.

FRIEDRICH NIETZSCHE, OLEH GUY A. ALDRED

Ketertarikan yang diberikan pada pengikut yang terus bertambah oleh jenius yang brilian, jika agak tidak menentu, Friedrich Nietzsche, berfungsi untuk membawa tidak hanya beberapa titik ketertarikan dan penolakan yang menjadi ciri filosofi pemberontakannya, tetapi juga sejauh mana ia telah telah disalahpahami. Dalam pengertian Emersonian, fakta yang disebutkan terakhir ini saja akan berfungsi untuk menetapkan kebesaran Nietzsche. Namun, bahkan di mana seseorang merasakan ketidakpastian terbesar mengenai ajaran Nietzsche, kehamilan gayanya dan kekuatan intelektual yang menyertai keterusterangan daya tariknya terhadap sentimen memabukkan pembaca selama berbulan-bulan berdasarkan egoismenya.

Naluri pelestarian diri yang diakui semua orang sebagai hukum alam pertama ditunjukkan oleh Nietzsche sebagai hukum etika terakhir. Antara hak penegasan diri, diungkapkan secara intelektual, dan realisasi diri sosial dalam melayani semua, ia tidak menarik garis demarkasi. Baginya mereka adalah satu dan sama. Independensi absolut dari otoritas eksternal, makhluk tanpa Tuhan atau tuan, kedaulatan 'makhluk' atas 'melakukan,' adalah tantangan yang dia lemparkan kepada orang-orang biasa-biasa saja yang menderita diri menjadi korban kekacauan yang dilegalkan. Ia juga tidak segan-segan menyerang berbagai fase keahlian. Dengan dia, hak menggantikan

kewajiban, karena bagi superman pelaksanaan tugas akan menjadi hak tertinggi.

Diberikan kepada banyak orang untuk tidak memahami esensi dari filosofi individualisme Komunis ini, 'egoisme' Nietzsche telah dikacaukan dengan individualisme Spencerian yang dekaden. Sebagai pengikut Schopenhauer, Wagner, dan August Comte, Nietzsche mendirikan sebuah sistem yang tidak terlalu merupakan reaksi terhadap cita-cita mantan tuannya sebagai pengembangan lebih lanjut dan penyatuan tesis masing-masing, dan hanya tampaknya bertentangan dengan ajaran utama mereka. egoisme filosofis dan nirwana. Di mana ada perbedaan, perbedaan itu lebih pada karakter temperamental daripada apa pun. Ketiadaan tujuan akhir dari keberadaan sangat ditekankan oleh Nietzsche seperti halnya oleh Schopenhauer; peningkatan kemanusiaan adalah bagian esensial dari sistemnya seperti halnya sistem Comte; tetapi Nietzsche membawa karakteristik temperamental untuk menanggung kesatuan kedua sistem. Dengan kata lain, pada dasarnya seorang guru agama dan rasul ikonoklasme, yang bertentangan dengan dunia metafisik yang didirikan oleh para teolog dan juga oleh banyak ilmuwan dan filsuf, sistem filosofi Nietzsche tetap didasarkan pada konservasi tak sadar dari ajaran para filsuf yang sistemnya dia seharusnya ditentang.

Manusia seperti yang kita kenal, dengan rasa hormatnya terhadap moralitas konvensional dan dikendalikan oleh aturan perilaku eksternal, adalah sesuatu yang harus diatasi. Harapan dunia super, baik ilmuwan atau filsuf atau teolog, bahwa manusia yang hidup dalam

tahap transisi akan diasingkan ke pusaran pelupaan. Nasihat para filosof dan ilmuwan kepada manusia untuk berlindung dari kesengsaraan orang-orang di sekitarnya dengan memandang dunia sains dan seni dan cita-cita luhur dunia subjektif yang ideal sebagai penebusan atas kejahatan dunia objektif, dipikirkan oleh Nietzsche. tetapi sedikit perbaikan pada surga objektif para teolog. Bukan karena Nietzsche mencela dunia subjektif yang ideal ini, tetapi hanya karena dia ingin semua orang naik ke level ini, ditambah dengan penegasan individualitas mereka. Dia adalah sistem yang didasarkan pada perluasan dan pelestarian cita-cita yang menemukan ekspresinya di dunia subjektif ini. Tetapi egoismenya secara langsung bertentangan dengan egoisme para filsuf semacam itu. Mereka akan meminta manusia untuk bertahan dengan kondisi kotor mereka, untuk terus menjadi budak orang lain, selama mereka dapat mengalami "realitas" dari dunia idealisme subjektif ini. Tetapi Nietzsche tidak dapat melihat kenyataan dalam idealisme subjektif ini jika ia dipisahkan dari penegasan diri individu atau bertentangan dengan kesejahteraan fisiknya. Ilmuwan yang berasal dari aliran filsafat ini menceraikan pengetahuan dan kebenaran dari kebahagiaan individu, dan akan membuat Anda tidak percaya pada dirinya yang mandiri. Nietzsche, bahkan jika dia menganut pesimisme utama Schopenhauer, juga menekankan Tetapi egoismenya secara langsung bertentangan dengan egoisme para filsuf semacam itu. Mereka akan meminta manusia untuk bertahan dengan kondisi kotor mereka, untuk terus menjadi budak orang lain, selama mereka dapat mengalami "realitas" dari dunia idealisme subjektif ini. Tetapi Nietzsche tidak dapat melihat

kenyataan dalam idealisme subjektif ini jika ia dipisahkan dari penegasan diri individu atau bertentangan dengan kesejahteraan fisiknya. Ilmuwan yang berasal dari aliran filsafat ini menceraikan pengetahuan dan kebenaran dari kebahagiaan individu, dan akan membuat Anda tidak percaya pada dirinya yang mandiri. Nietzsche, bahkan jika dia menganut pesimisme utama Schopenhauer, juga menekankan Tetapi egoismenya secara langsung bertentangan dengan egoisme para filsuf semacam itu. Mereka akan meminta manusia untuk bertahan dengan kondisi kotor mereka, untuk terus menjadi budak orang lain, selama mereka dapat mengalami "realitas" dari dunia idealisme subjektif ini. Tetapi Nietzsche tidak dapat melihat kenyataan dalam idealisme subjektif ini jika ia dipisahkan dari penegasan diri individu atau bertentangan dengan kesejahteraan fisiknya. Ilmuwan yang berasal dari aliran filsafat ini menceraikan pengetahuan dan kebenaran dari kebahagiaan individu, dan akan membuat Anda tidak percaya pada dirinya yang mandiri. Nietzsche, bahkan jika dia menganut pesimisme utama Schopenhauer, juga menekankan selama mereka bisa mengalami "realitas" dunia idealisme subjektif ini. Tetapi Nietzsche tidak dapat melihat kenyataan dalam idealisme subjektif ini jika ia dipisahkan dari penegasan diri individu atau bertentangan dengan kesejahteraan fisiknya. Ilmuwan yang berasal dari aliran filsafat ini menceraikan pengetahuan dan kebenaran dari kebahagiaan individu, dan akan membuat Anda tidak percaya pada dirinya yang mandiri. Nietzsche, bahkan jika dia menganut pesimisme utama Schopenhauer, juga menekankan selama mereka bisa mengalami "realitas" dunia idealisme subjektif ini. Tetapi

Nietzsche tidak dapat melihat kenyataan dalam idealisme subjektif ini jika ia dipisahkan dari penegasan diri individu atau bertentangan dengan kesejahteraan fisiknya. Ilmuwan yang berasal dari aliran filsafat ini menceraikan pengetahuan dan kebenaran dari kebahagiaan individu, dan akan membuat Anda tidak percaya pada dirinya yang mandiri. Nietzsche, bahkan jika dia menganut pesimisme utama Schopenhauer, juga menekankan dan akankah kamu tidak percaya pada dirinya yang mandiri. Nietzsche, bahkan jika dia menganut pesimisme utama Schopenhauer, juga menekankan dan akankah kamu tidak percaya pada dirinya yang mandiri. Nietzsche, bahkan jika dia menganut pesimisme utama Schopenhauer, juga menekankanrealitas keberadaan manusia bagi manusia . Kebenaran dan pengetahuan, oleh karena itu, hanya berharga ketika mereka menjadi tunduk pada realitas keberadaan yang mandiri, hanya berguna sejauh mereka mengatur kebebasan individu dari penindasan dari dan oleh orang lain.

Semua jalan menuju Roma, dan semua kata-kata mutiara Nietzsche mengarah ke satu tujuan—keunggulan manusia super. Tetapi superioritas itu mengeja sistem sosial baru, dan merupakan regenerasi sosial seperti halnya kemajuan individu. Untuk sementara dominasi manusia atas manusia terus, superman tidak mungkin. Manusia super lebih unggul dari manusia karena ia akan ditempatkan sedemikian rupa sehingga tidak menjadi budak manusia atau tuan manusia. Dibebaskan dari keinginan dan kekuatan ekonomi untuk mendominasi, dia tidak akan menjadi dominator atau

didominasi. Tetapi sejauh keturunan yang berbeda akan menghasilkan sifat yang berbeda, keanehan masing-masing individu akan bervariasi, dan karenanya kurangnya pejabat ini akan mengeja kebebasan, keragaman, dan konsekuensi jenius. Karena di mana ada kebebasan dan keragaman, ada juga kejeniusan. Karenanya manusia akan bahagia tanpa memperhatikan kanon moralitas eksternal, melayani rekan-rekannya dengan cara yang begitu sehat sehingga tidak menganggapnya sebagai "pelayanan", menguntungkan rekan-rekannya yang lain dengan berani menjadi dirinya sendiri. Begitulah keagungan dan keagungan filsafat yang disebarkan oleh Nietzsche, seorang filsafat yang meminta manusia jujur pada dirinya sendiri, dan berhenti menjadi penghisap atau pengeksploitasi ilmu pengetahuan, industri yang salah arah, dan kemewahan binatang.

Oleh mereka yang belum menguasainya, Nietzsche dipandang sebagai individualis yang dekaden; tetapi bagi siswa dia adalah pembawa prinsip-prinsip Sosialis tertinggi, pembawa pemberontakan dan kebebasan, pemikir mendalam yang menyadari bahwa Sosialisme pasti identik dengan kebebasan individu yang mutlak. Dengan demikian, ingatannya akan selalu diingat oleh mereka yang, menggabungkan etika Pemikiran Bebas dengan ekonomi Sosialis, mengeja kombinasi, "Komunisme Anarkis"—persaudaraan dan persaudaraan umat manusia yang kebahagiaannya tidak bergantung pada otoritarianisme siapa pun. Dan Sosialisme apa yang lebih tinggi yang dapat dimiliki manusia daripada apa yang meminta mereka setiap saat menjadi diri mereka sendiri, dan untuk melayani manusia, bukan

karena tekanan keadaan, tetapi karena tindakan seperti itu yang akan menguntungkan komunitas muncul dari prinsip batin yang lebih tinggi dari keberadaan sejati?

[Bagian ini awalnya muncul sebagai artikel, “Pesan Nietzsche,” di Freedom , Juni 1907, dan sebagai pamflet Nietzsche — Rasul Individualisme (London: Bakunin Press, nd).]

NIETZSCHE DAN GERAKAN PEKERJA LIBERTARIAN, OLEH DANIEL COLSON

Sejarah suatu hal, secara umum, merupakan suksesi kekuatan yang menguasainya, dan koeksistensi kekuatan yang berusaha untuk menguasainya. Sebuah objek tunggal, sebuah fenomena tunggal berubah makna sesuai dengan gaya yang menyesuaikannya. [4]

Pernyataan pengantar Deleuze pada karya Nietzsche ini seharusnya cukup untuk menggarisbawahi pentingnya filsuf ini bagi semua orang yang telah berusaha untuk suatu hari mengubah dunia tempat kita hidup. Sejarah memberikan banyak contoh perjuangan dan gagasan perjuangan yang telah sepenuhnya mengubah makna dan nilai: perjuangan “nasional”, misalnya, diambil secara bergiliran oleh gerakan ultra-kiri dan ekstrim-kanan; “pasifisme”, revolusioner pada tahun 1916, kolaborasionis pada tahun 1942; ekologi dan dukungan yang dimiliki gerakan ini saat ini mengenai isu-isu yang disatukannya, arus yang ditariknya atau yang ditentangnya; tawaran pengambilalihan ekstrem kanan membuat sejumlah ide ultra-kiri dalam tiga puluh tahun terakhir: pengumpulan militan kiri dan ultra-kiri ke ekstrem-kanan, dan sebaliknya (walaupun lebih jarang); dll.

Setiap peristiwa, setiap aspek kehidupan dan realitas selalu mampu mengubah makna dan, kata Nietzsche, membutuhkan banyak pandangan ke depan dan kewaspadaan, ditambah kemampuan untuk interpretasi dan evaluasi. Tidak ada fenomena yang menarik nilai dan

maknanya dari dirinya sendiri. Tidak ada makna dan nilai dalam dirinya sendiri. Tidak ada otoritas eksternal, tidak ada mahkamah agung yang dapat menilai, menjamin, dan mendefinisikan ini sekali dan untuk selamanya. Tidak ada pemeliharaan atau alasan historis yang dapat meyakinkan mereka tentang makna. Revolusi Rusia dapat diubah menjadi tirani berdarah. Anarkis Prancis militan sebelum 1914 menjadi patriot yang kuat setelahnya. Tipe pasifis dan non-kekerasan menjadi kolaborator mesin perang dan penindasan yang sampai sekarang tidak diketahui. Kaum ultra-kiri tanpa tanah air menjadi pembela pedesaan, béret Basque, akordeon, dan keju lokal. Tidak ada yang pernah diperbaiki sekali dan untuk selamanya. Semuanya harus berulang kali ditangani, ditafsirkan ulang, dan dibuat ulang.

Satu atau banyak Nietzsches?

Konflik seputar makna dan nilai sesuatu ini juga dapat ditemukan dalam kaitannya dengan karya Nietzsche. Ini bisa menjadi objek dari berbagai interpretasi. Penafsiran ekstrem kanan, misalnya. Hal ini umumnya ditandai dengan pembacaan literal dari sejumlah gambar atau metafora: "orang kasar berambut pirang" yang dirayakan di awal On the Genealogy of Morals ; atau kemudian pembacaan literal kosakata Nietzsche: "tuan", "budak", "bangsawan", "keinginan untuk berkuasa" (sebagai keinginan untuk kekuasaan dan dominasi), [5] "overman" (yang akan mengandaikan, oleh karena itu, keberadaan "undermen"); dll. Munculnya pemikiran ekstrim kanan yang lebih cerdas tidak dapat dikesampingkan. Dan juga tidak dikecualikan

bahwa polivokalitas teks Nietzsche dapat mengotorisasi ini. Namun, secara historis, kelemahan pembacaan ini terlihat dalam kenyataan bahwa ia membutuhkan pemalsuan dan penyensoran manuskripnya: perakitan dan penemuan sebuah buku yang tidak pernah ia tulis (The Will to Power); penyensoran dan penghancuran banyak sekali teks yang menentang anti-Semitisme, Reich Jerman dan Pan-Jermanisme; atau, sekali lagi, pepatah di Ecce Homo di mana Nietzsche, setelah sering berbicara tentang "naluri", "ras" dan bangsawan darah, menemukan asal Polandia untuk dirinya sendiri dan menolak hubungan apa pun dengan ibu dan saudara perempuannya, di matanya citra " Tipe Jerman" yang dikecamnya di tempat lain. [6] Penafsiran ekstrem kanan yang literal dan tidak cerdas ini juga ditemukan, secara paradoks, di antara sejumlah filsuf tertentu yang dapat digambarkan sebagai "liberal kiri" — jika kata "kiri" masih memiliki arti apa pun hingga saat ini — ingin memerangi pemikiran kontestan tahun enam puluhan dan tujuh puluhan. [7]

Interpretasi lain yang mungkin: pembacaan Kristen atas Nietzsche. Lebih memahami teks-teks itu sendiri, dan menguntungkan Nietzsche, ini menghormati pentingnya pemikirannya dan, dalam gerakan penyembuhan yang disengaja yang tidak ada artinya jika tidak terus terang, berusaha untuk menghubungkan ini dengan mistisisme Kristen tertentu ("ya untuk hidup" dari Nietzsche sebagai gema dari "fiat" Perawan Maria, dll). [8]

Dan ada interpretasi lain, yang lebih menarik bagi kita di sini: bacaan yang agak terpencil, individualis, secara eksplisit anarkis dan,

kemudian, bacaan yang mungkin kita kualifikasikan sebagai “libertarian” dan terkait dengan pembaruan ide-ide libertarian selama tiga puluh tahun terakhir. , meskipun di luar gerakan anarkis itu sendiri. Foucault dan Deleuze adalah perwakilan Prancis yang paling terkenal.

Nietzsche yang ditemukan para libertarian dari yang pertama adalah Nietzsche individualis; dan pada dasarnya adalah kalangan anarkis yang lebih individualis yang merujuknya sejak awal. Pelloutier, salah satu pendiri gerakan Bourses du travail, [9] tentu membacanya selama fase yang lebih individualis. [10] Libertad, dan "Kelompok Diskusi Libertarian" yang ia dirikan pada tahun 1902, merujuk pada Stirner dan juga Nietzsche. [11] Pembacaan Nietzsche yang individualis dan anarkis ini, meskipun sesat, ditemukan di Georges Palante, Cripure of Louis Guilloux. [12] Nietzsche meminjamkan dirinya untuk membaca seperti itu. Ada keseluruhan tipologi psikologis di Nietzsche, pemikiran melalui tubuh, tentang oposisi individu-masyarakat. Namun hal yang tidak menyenangkan tentang interpretasi ini adalah bahwa interpretasi ini tidak dapat menghindari apa yang dapat ditimbulkan oleh pembacaan dangkal apa pun dalam hal sikap dan kepura-puraan yang tak tertahankan, yang pada akhirnya sebanding (walaupun jelas kurang antipati) dengan yang dilakukan oleh ekstrem kanan. Nietzscheanisme individualis yang terlalu sederhana ini tanpa henti menanggung risiko terbatas pada bentuk pesolek dan elitisme di mana setiap orang berusaha membangun citra dirinya sebagai aristokrat pemikiran,

dipelihara oleh cemoohan terhadap orang lain, dan direduksi menjadi representasi estetika yang sederhana dan disengaja.

Pembacaan Nietzsche oleh penulis seperti Deleuze dan Foucault atau, yang kurang terkenal, Sarah Kofman atau Michel Haar, menawarkan interpretasi yang jauh lebih menarik tentang dimensi individualis dari tulisan-tulisan Nietzsche, tetapi juga dimensi kolektif mereka. [13] Akibatnya, seperti yang diingatkan M. Haar kepada kita, keinginan untuk berkuasa, pluralitas kekuatan, naluri dan dorongan, tidak khusus untuk individu, apakah ini dalam kaitannya dengan tubuhnya atau ketidaksadarannya. Ini berlaku untuk semuanya. “Semua kekuatan, semua energi, apa pun itu, adalah kehendak untuk berkuasa, di dunia organik (dorongan, naluri, kebutuhan), di dunia psikis dan moral (keinginan, motivasi, cita-cita) dan di dunia anorganik itu sendiri, untuk sejauh mana kehidupan hanyalah contoh tertentu dari keinginan untuk berkuasa.” [14]Sementara individu, keinginan untuk berkuasa juga bersifat kolektif, dalam kaitannya langsung dengan dunia di mana individualisme hanya merupakan sudut pandang tertentu dan dapat mengambil banyak bentuk.

Sebagai gerakan historis dan praktis, gerakan libertarian memiliki setiap alasan untuk mengakui dimensi kolektif dan sosial dari pemikiran Nietzsche, dan tidak membatasi dirinya pada aspek individualis yang ketat dari ini. Namun ini tidak terjadi, karena dua alasan utama.

Pertama-tama, untuk alasan internal anarkisme, dan yang termasuk dalam sejarahnya sendiri. Para teoretisi utama, pelopor atau pendiri anarkisme sebagai arus eksplisit — Stirner, Proudhon, dan Bakunin — jelas tidak tahu apa-apa tentang Nietzsche. Mereka perlu melepaskan diri (seperti yang dilakukan semua orang, masing-masing dengan caranya sendiri) dari Hegelianisme, arus pemikiran yang dominan pada waktu itu. Seperti yang ditunjukkan Claude Harmel, pemikiran Stirner dan Bakunin tentu saja memiliki lebih banyak kesamaan dengan pemikiran Nietzsche daripada pemikiran Hegel. [15]Tetapi “kaum intelektual” anarkis yang muncul setelahnya — Kropotkin, Reclus, Guillaume — dan yang, secara kronologis, dapat mengetahui tulisan-tulisan Nietzsche, bukanlah filsuf. Ahli geografi, dua yang pertama; pendidik, ketiga, mereka hanya sedikit tertarik pada filsafat per se. Mengenai pemikiran anarkis militan pergantian abad: menjadi sangat otodidak (setidaknya di Prancis) jarang meluas, beberapa individualis terpisah, di luar lingkaran militan kecil dari ulasan dan surat kabar pada periode itu. Umumnya ilmiah dan ensiklopedis, ia menempel pada visi idealis, rasionalis yang jauh dari filosofi seperti Nietzsche — atau Stirner, Bakunin dan Proudhon dalam hal ini. Untuk lingkaran sempit ini, anarkisme, pertama-tama, sebuah proyek "ideal" tanpa hubungan langsung (sebagai ekspresi teoretis) dengan gerakan-gerakan yang kemudian memungkinkannya; sebuah "ideal" yang perlu "diterapkan" dengan mengutamakan penjelasan, pendidikan, adhesi dan, untuk beberapa, organisasi.

Untuk alasan-alasan penting ini, khusus untuk gerakan libertarian, kita harus menambahkan alasan-alasan lain yang kali ini berkaitan dengan tulisan-tulisan Nietzsche dan sejarah penerimaannya. Teks-teks Nietzsche dikenal sangat awal di Prancis dan dengan cepat menjadi objek banyak komentar, sering kali terkait dengan penemuan kembali Stirner. [16]Namun sambutan ini pada dasarnya secara harfiah, estetis dan moral. Bentuk tulisan Nietzsche yang provokatif, puitis, dan terpisah-pisah, pada awalnya tidak cocok untuk pembacaan teoretis. Dan agak terlambat, dimulai pada tahun 1930-an dengan karya-karya Jaspers, Löwith dan Heidegger di Jerman, atau Bataille dan Klossowski di Prancis, bahwa pembacaan filosofis dilakukan, pembacaan yang mampu menghasilkan interpretasi yang lebih luas yang melampaui pemahaman yang ketat dan mendalam. segera pendekatan individualis. [17]Hambatan lain untuk kebangkitan sosial dan revolusioner Nietzsche terletak pada kosakata dan metafora yang dia gunakan dan, lebih umum, dalam referensi politik, sejarah dan ilmiah yang membantunya untuk mengelaborasi pemikirannya. Bagaimana kaum anarkis, sindikalis, dan revolusioner pada umumnya mengenali diri mereka sendiri dalam formulasi di mana, bertentangan dengan interpretasi moral dan populis yang dominan, Nietzsche berpihak pada yang "kuat" dan "tuan" melawan yang "lemah" dan "budak" yang, menurut kepadanya dan melawan semua penampilan, telah menang atas "tuan"? [18]

“Perlu untuk melindungi yang kuat dari yang lemah,” kata Nietzsche: formula paradoks dan provokatif yang hanya dapat

dipahami oleh interpretasi filosofis. Kita sekarang tahu bagaimana, bagi Nietzsche, "tuan" dan "budak" membentuk "tipe", berlaku untuk sejumlah besar situasi dan memanggil, setiap kali, untuk evaluasi dan interpretasi yang sangat halus. Tuan dan budak jarang berada di tempat yang kita inginkan; dan kualitas-kualitas ini tidak berutang pada tanda-tanda dan representasi yang mengklaim untuk memperbaiki dan mengekspresikannya. Seorang "master" bagi Nietzsche adalah kekuatan afirmatif dan aktif yang menciptakan nilai-nilainya sendiri, yang tidak mendefinisikan dirinya dalam kaitannya dengan kekuatan lain, yang otonom. "Budak" adalah kekuatan negatif dan reaktif. Dia tunduk kepada orang lain karena iri dan benci, dan dalam hubungannya dengan mereka dia mendefinisikan dirinya sendiri. Dipenuhi dengan kebencian dan rasa bersalah, dia hanya ada melalui perhatian dan penilaian orang lain. Pemanfaatan jenis ini sangat bervariasi di Nietzsche. Baginya, seorang sarjana, betapapun hebatnya dia, adalah, dengan objektivitasnya dan pengawasannya terhadap "fakta," seorang budak. Seorang anti-Semit yang dipenuhi dengan rasa iri dan dendam (sejauh dia sebenarnya anti-sesuatu) juga seorang budak. Memang benar bahwa tokoh sejarah yang sering digunakan Nietzsche ketika berbicara tentang "tuan" adalah tipe prajurit Yunani yang dirayakan oleh Homer di Seorang anti-Semit yang dipenuhi dengan rasa iri dan dendam (sejauh dia sebenarnya anti-sesuatu) juga seorang budak. Memang benar bahwa tokoh sejarah yang sering digunakan Nietzsche ketika berbicara tentang "tuan" adalah tipe prajurit Yunani yang dirayakan oleh Homer di Seorang anti-Semit yang dipenuhi dengan rasa iri dan dendam (sejauh dia

sebenarnya anti-sesuatu) juga seorang budak. Memang benar bahwa tokoh sejarah yang sering digunakan Nietzsche ketika berbicara tentang "tuan" adalah tipe prajurit Yunani yang dirayakan oleh Homer diIliad, atau "barbar" Arya, Vandal atau historiografi Goth dari abad ke-19. Tapi, seperti yang diceritakannya, sosok ini adalah filosof dan seniman kreatif juga. Bagi Nietzsche, para filsuf seperti Spinoza, Schopenhauer atau Heraclitus adalah "tuan". Juga benar bahwa baginya rakyat, demokrasi, egalitarianisme pemilih, massa dan massa, yang selalu siap untuk menyerah pada penipu pertama yang menjanjikan mereka bulan, juga adalah budak. Tetapi karena bahkan pengetahuan paling dangkal tentang gerakan libertarian mendorong kita untuk percaya, penilaian ini tidak mengandung apa pun yang mungkin mengejutkan kaum anarkis. Dan justru di sinilah analisis Nietzsche menarik; khususnya ketika kita menghadapinya dengan apa yang mungkin kita ketahui, secara historis, tentang berbagai bentuk gerakan pekerja libertarian dan, di balik itu (atau setelahnya),

Pemikiran Nietzsche dan gerakan pekerja libertarian

Anarko-sindikalisme dan sindikalisme revolusioner hanya berteori praktik mereka untuk tingkat kecil dan, fortiori , jarang menarik referensi filosofis yang militan mereka merasa tidak nyaman. Para intelektual Sorel, Berth, dll., yang mengaku berbicara untuk yang terakhir, mungkin merujuk ke Bergson, meskipun lebih jarang ke Nietzsche. Ini tentu membutuhkan interpretasi retrospektif di sini. Kita mungkin merumuskannya demikian.

Berlawanan dengan penampilan, jika massa diperbudak oleh politisi atau terpesona oleh para pemimpin karismatik (dari Mussolini hingga Mao Zedong) tidak dapat disangkal termasuk dalam apa yang disebut Nietzsche sebagai “budak”, maka gerakan buruh yang dikenal sebagai anarko-sindikalisme, sindikalisme revolusioner atau aksi langsung , bersama dengan apa yang ditunjukkan sosiologi tentang nilai-nilai dan gaya hidup kelas-kelas yang melahirkan mereka, tidak diragukan lagi termasuk jenis "tuan" dan "bangsawan" seperti yang dibayangkan Nietzsche. Untuk mendukung tesis ini, kita dapat dengan mudah melipatgandakan titik-titik konvergensi: apropos kelas pekerja abad ke-19 dan ke-20, sistem nilai yang mereka kembangkan, hubungan mereka dengan dunia dan orang lain; dengan apa yang disebut gerakan buruh anarko-sindikalis di atas segalanya, dari "minoritas aktif" yang sering difitnah hingga campuran individualisme dan tindakan kolektif yang menjadi ciri mereka, dengan mengambil konsep "pemogokan" yang juga tidak dipahami secara tepat sebagai "senam revolusioner." Kami akan membatasi diri di sini untuk mempertimbangkan tiga aspek: separatisme, federalisme dan aksi langsung.

1) Separatisme

Ketika Nietzsche membedakan antara "tuan" dan "budak", itu berarti secara eksplisit menentang dirinya sendiri terhadap Hegel, dengan caranya menyatukan dua istilah secara dialektis. Bagi Nietzsche antagonisme antara tuan dan budak hanyalah efek

sekunder, atau (jika tidak) hanya sudut pandang budak. Tidak ada dialektika dalam hubungan mereka, dalam hubungan di mana, lebih buruk lagi, prinsip aktif akan berada di sisi negasi, dari orang yang menyangkal dirinya untuk menegaskan dirinya sendiri. Bagaimana bisa sebuah penegasan lahir dari sebuah negasi, dari ketiadaan? Bagi Nietzsche ini benar-benar pemikiran budak. Baginya, sebaliknya, disarankan untuk mengadopsi sudut pandang "tuan" (dalam arti yang dia kaitkan dengan kata ini), untuk memahami bagaimana yang membedakan mereka dari budak justru merupakan pemisahan, pembedaan. Antagonisme antara tuan dan budak mengandaikan hubungan diferensiasi di pihak tuan, bukan sebagai perjuangan yang menghubungkan dan mengikat mereka, tetapi sebagai pemisahan yang memisahkan dan memisahkan mereka. Di sinilah, dan dari sudut pandang ini, kita dapat memahami mengapa gerakan pekerja libertarian selalu sangat berbeda secara radikal dari Marxisme (suatu varian dari Hegelianisme) dan konsepsinya tentang perjuangan kelas, sejauh gerakan itu secara tepat menghasilkan perbedaan. gerakan yang kuat dan tuan yang dibicarakan Nietzsche.

Dalam konsepsi anarko-sindikalis atau sindikalis revolusioner kelas pekerja harus, pada dasarnya (dan dengan cara preemptive dan fundamental) membentuk dirinya sebagai kekuatan otonom, independen, diberkahi dengan semua layanan dan lembaga yang diperlukan untuk itu, yang hanya bergantung padanya. dan menjadi apa. Itu harus memisahkan diri, dan secara radikal demikian, dan dengan demikian tidak ada lagi hubungannya dengan masyarakat

lainnya. Dalam historiografi tradisi libertarian ini dalam sejarah kelas pekerja, gerakan diferensiasi ini memiliki nama yang sangat jelas, dari sudut pandang Nietzschean, “separatisme pekerja.” Gerakan buruh harus “memisahkan” dirinya dari masyarakat lainnya.

Pertama-tama, ini bukan masalah konsepsi atau proyek intelektual, tetapi tentang praktik yang efektif, seperti yang ditunjukkan oleh studi tentang Bourse du travail yang sangat penting dalam kasus Prancis. [19]Dalam konsepsi ini organisasi pekerja dapat membuat kesepakatan yang tidak mengikat, menegaskan dan mengembangkan kekuatan mereka (“senam revolusioner”); mereka tidak bertujuan pada kompromi yang masuk akal karena hal-hal seperti itu ditentukan oleh kerangka kerja yang telah "dilampaui", atau pada "kepuasan" apa pun yang akan ditentukan oleh tatanan ekonomi dan sosial dari mana mereka memperolehnya, dan yang akan bergantung pada apa yang terakhir dapat membuat. Bahkan ketika mereka menandatangani perjanjian, para pekerja tidak berperan sebagai penggugat. Mereka puas dengan sementara memperoleh sebagian dari "hak" mereka, sambil menunggu untuk mendapatkan semuanya, kemudian untuk menghasilkan hak-hak ini sendiri, secara bebas, dalam totalitas mereka, tanpa penjamin lain selain diri mereka sendiri.[20] Jika mereka tidak meminta apa-apa, itu karena para pekerja merasa tidak membutuhkan dunia lama yang ingin mereka hancurkan, yang mereka cemooh dan abaikan. Pemberontakan mereka adalah penegasan murni kekuatan dan gerakan yang membentuknya. Dan hanya dengan cara yang diturunkan mereka memerangi kekuatan reaktif dan

reaksioner yang menentang diri mereka sendiri terhadap penegasan ini. Mereka tidak meminta apa pun dari siapa pun, tetapi segalanya dari diri mereka sendiri, dari kapasitas mereka untuk mengekspresikan dan mengembangkan kekuatan yang mereka tanggung. Hubungan mereka dengan dunia luar adalah salah satu dari "pretensi" (dalam arti asli dunia), kepura-puraan suatu hari menempati seluruh ruang sosial, melalui transformasi radikal tatanan borjuis dalam hal nilai-nilai, moral, ekonomi dan sistem politik.

Jadi kita bertemu kembali, dalam bentuk lain, lintasan Nietzsche, terlihat setelah Zarathustra dan kemudian dalam keinginannya untuk menjungkirbalikkan semua nilai (bukan dalam arti mengubahnya menjadi kebalikannya, tetapi dalam arti menghancurkan loh hukum) , untuk memotong sejarah menjadi dua dan untuk melembagakan dunia yang sama sekali baru. Seperti halnya Nietzsche, proyek pekerja libertarian, yang bersifat afirmatif dan berbeda, tertulis di dalam lintasan mesianis yang kita temukan hampir di mana-mana dalam masyarakat dalam perjalanan menuju industrialisasi, dari anarkisme Spanyol hingga mesianisme Yahudi di Eropa Tengah yang dijelaskan oleh M. Löwy. [21]

Tema pemogokan umum, dan ungkapan populernya sebagai “pemberontakan besar”, “penyelesaian skor”, menggambarkan dengan baik konsepsi radikal perjuangan revolusioner ini, seperti yang dikandung oleh gerakan pekerja libertarian. Dengan pemogokan umum, kelas pekerja menghentikan segalanya hanya dengan melipat tangannya. Seperti terompet Yerikho, ini adalah caranya

menyebabkan runtuhnya tembok-tembok tatanan yang ada, dengan menunjukkan kekuatan besar para pekerja. Dalam konsepsi "revolusi" ini, kelas pekerja pada dasarnya tidak menuntut apa pun, tidak ada yang perlu dikatakan kepada siapa pun pihak lain, karena ia mengklaim sebagai segalanya dan, di atas segalanya, sesuatu yang sama sekali baru sehingga tidak ada yang bisa memberikannya apa pun. karena kelas pekerjalah yang memiliki kepemilikan penuh. Seperti yang dirasakan dengan jelas oleh semua pengamat waktu, cara melihat hal-hal ini tidak memiliki autis atau pasifis tentang hal itu. Kaum buruh militan revolusioner tidak buta terhadap fakta bahwa, sekali terguncang, tatanan sosial dan ekonomi lama tidak akan melewatkan kesempatan, sebagai kekuatan negatif dan reaktif (reaksioner), untuk mencoba dan menekan dengan harga berapa pun kekuatan asing seperti satu yang dibuatnya. Meskipun mereka sangat yakin dengan kekuatan yang mereka miliki, mereka tahu bahwa mereka harus dengan kejam menghancurkan kekuatan yang lemah seperti itu, yang, sementara dalam posisi bertahan, lebih berbahaya karena mereka berasal dari “masyarakat yang sekarat.” untuk mencoba dan menekan dengan harga berapa pun kekuatan yang asing seperti yang dibuatnya. Meskipun mereka sangat yakin dengan kekuatan yang mereka miliki, mereka tahu bahwa mereka harus dengan kejam menghancurkan kekuatan yang lemah seperti itu, yang, sementara dalam posisi bertahan, lebih berbahaya karena mereka berasal dari “masyarakat yang sekarat.” untuk mencoba dan menekan dengan harga berapa pun kekuatan yang asing seperti yang dibuatnya. Meskipun mereka sangat yakin dengan kekuatan yang

mereka miliki, mereka tahu bahwa mereka harus dengan kejam menghancurkan kekuatan yang lemah seperti itu, yang, sementara dalam posisi bertahan, lebih berbahaya karena mereka berasal dari “masyarakat yang sekarat.”[22]

Ini bukan pertanyaan, di sini, untuk mengetahui apakah proyek semacam itu (secara efektif dicoba di Spanyol) dapat direalisasikan atau tidak. Cukup (apakah, jauh di lubuk hati, proyek semacam itu menyentuh kita atau tidak) untuk mengamati bagaimana kekuatan kelas pekerja libertarian dapat menganggap gerakan yang memiliki gema pemikiran Nietzschean tentang hal itu, untuk mengambil bagian dari kehendak yang menurut Nietzsche mencirikan "tuan", "bangsawan" dan "kuat" yang menang atas biasa-biasa saja, pengecut dan suka berteman dari pemimpin kecil dan orang banyak pasif.

2) Federalisme

Titik kontak lain antara Nietzsche dan gerakan pekerja libertarian adalah federalisme. Menjadi afirmatif, lintasan Nietzsche terpaksa "berganda" karena "itu pada dasarnya milik penegasan menjadi ganda dan pluralis itu sendiri, dan sebagai negasi menjadi satu, atau monis kikuk." [23] Keinginan untuk berkuasa tidak menunjuk pada kekuatan yang bersatu, prinsip utama dari mana segala sesuatu akan memancar. Seperti yang ditunjukkan Haar, ini merujuk pada “keragaman dorongan yang laten, atau pada kompleks kekuatan yang akan bersatu atau saling menolak, untuk bergaul atau memisahkan diri dari satu sama lain.” [24]Dalam mendefinisikan dirinya sendiri, keinginan

untuk berkuasa menyelaraskan dan menghierarki berbagai bentuk kekacauan; itu tidak menghancurkan atau mengurangi ini, tidak menyelesaikan perbedaan atau antagonisme mereka dengan cara dialektika Hegelian. “Afirmatif dan kuat, keinginan untuk berkuasa akan menarik keragaman, perbedaan dan pluralitas.” [25] Konsepsi keinginan untuk berkuasa ini sangat berguna untuk memahami bentuk-bentuk gerakan pekerja dari tipe anarko-sindikalis atau sindikalis revolusioner yang telah diasumsikan.

Sebagai permulaan, konsepsi ini perlu dikonfrontasikan dengan suatu aspek tertentu dari pemikiran Proudhon, suatu aspek yang segera dipahami oleh gerakan pekerja libertarian karena ia melahirkan langsung praktik dan pengalamannya sendiri: yaitu, gagasan tentang otonomi. Proudhon bukan hanya ahli teori sosialis yang paling menekankan perlunya komponen-komponen yang berbeda dari kelas pekerja untuk menjadi otonom secara radikal dari masyarakat lainnya. Dia, tanpa diragukan lagi, adalah satu-satunya yang berpikir tentang pluralitas kekuatan yang membentuk kelas pekerja, untuk memahami yang terakhir sebagai realitas ganda. Bertentangan dengan Marx, Proudhon selalu berbicara tentang "kelas-kelas" pekerja dan bukan "kelas pekerja" atau "proletariat". Sementara bagi Marx, “kelas pekerja” hanyalah abstrak — karena diinstrumentasi — momen alasan yang bekerja dalam sejarah, karena kekuatan-kekuatan kelas pekerja Proudhon selalu merupakan kekuatan-kekuatan yang konkret dan hidup dalam suatu keadaan yang berubah-ubah, yang dapat menghilang dan muncul kembali dalam bentuk-bentuk lain, mengubah

alam, diserap, mendominasi kekuatan-kekuatan lain atau dikuasai oleh mereka, dalam suatu gerakan transformasi yang tak henti-hentinya. di mana tidak ada yang pernah ditetapkan dan pasti. Marx benar mengatakan bahwa Proudhon tidak pernah memahami Hegel. "Dialektika serial" memiliki efek yang sangat sedikit kesamaan dengan dialektika Hegelian. Bagi Proudhon, perbedaan dan pertentangan antara berbagai kekuatan yang membentuk masyarakat mana pun, bersama dengan segala sesuatu yang lain, tidak harus diselesaikan, baik secara dialektis maupun dengan cara lain apa pun, karena dalam transformasi mereka yang tak henti-hentinya mereka semua diperlukan untuk kehidupan. yang mungkin menghilang dan muncul kembali dalam bentuk lain, mengubah alam, diserap, mendominasi kekuatan lain atau didominasi olehnya, dalam gerakan transformasi yang tak henti-hentinya di mana tidak ada yang pernah mapan dan definitif. Marx benar mengatakan bahwa Proudhon tidak pernah memahami Hegel. "Dialektika serial" memiliki efek yang sangat sedikit kesamaan dengan dialektika Hegelian. Bagi Proudhon, perbedaan dan pertentangan antara berbagai kekuatan yang membentuk masyarakat mana pun, bersama dengan segala sesuatu yang lain, tidak harus diselesaikan, baik secara dialektis maupun dengan cara lain apa pun, karena dalam transformasi mereka yang tak henti-hentinya mereka semua diperlukan untuk kehidupan. yang mungkin menghilang dan muncul kembali dalam bentuk lain, mengubah alam, diserap, mendominasi kekuatan lain atau didominasi olehnya, dalam gerakan transformasi yang tak henti-hentinya di mana tidak ada yang pernah mapan dan definitif. Marx benar mengatakan

bahwa Proudhon tidak pernah memahami Hegel. "Dialektika serial" memiliki efek yang sangat sedikit kesamaan dengan dialektika Hegelian. Bagi Proudhon, perbedaan dan pertentangan antara berbagai kekuatan yang membentuk masyarakat mana pun, bersama dengan segala sesuatu yang lain, tidak harus diselesaikan, baik secara dialektis maupun dengan cara lain apa pun, karena dalam transformasi mereka yang tak henti-hentinya mereka semua diperlukan untuk kehidupan. Marx benar mengatakan bahwa Proudhon tidak pernah memahami Hegel. "Dialektika serial" memiliki efek yang sangat sedikit kesamaan dengan dialektika Hegelian. Bagi Proudhon, perbedaan dan pertentangan antara berbagai kekuatan yang membentuk masyarakat mana pun, bersama dengan segala sesuatu yang lain, tidak harus diselesaikan, baik secara dialektis maupun dengan cara lain apa pun, karena dalam transformasi mereka yang tak henti-hentinya mereka semua diperlukan untuk kehidupan. Marx benar mengatakan bahwa Proudhon tidak pernah memahami Hegel. "Dialektika serial" memiliki efek yang sangat sedikit kesamaan dengan dialektika Hegelian. Bagi Proudhon, perbedaan dan pertentangan antara berbagai kekuatan yang membentuk masyarakat mana pun, bersama dengan segala sesuatu yang lain, tidak harus diselesaikan, baik secara dialektis maupun dengan cara lain apa pun, karena dalam transformasi mereka yang tak henti-hentinya mereka semua diperlukan untuk kehidupan.

Sangat beragam, menurut wilayah dan negara, perkembangan dan berfungsinya apa yang disebut gerakan pekerja aksi langsung sepenuhnya membenarkan analisis Proudhon dan Nietzsche tentang

modalitas penegasan "kekuasaan" (Proudhon) atau "keinginan untuk berkuasa" (Nietzsche). Akibatnya, dan membatasi diri kita pada pengalaman khusus gerakan pekerja Prancis, federalisme kelas pekerja selalu dicirikan oleh persatuan konfliktual dari kekuatan yang sangat beragam. Asosiasi penambang, musisi, pembuat lemari, tipografer, tukang kayu, "pekerja serabutan", tukang ledeng dan tukang atap, dll.: semuanya adalah jenis pengelompokan pekerja, perwujudan dari cara keberadaan tertentu; semuanya kekuatan khusus, berjuang untuk menyatukan dan menegaskan diri mereka sendiri dalam kekuatan yang jauh lebih besar yang dengan sendirinya menarik semua kekuatannya dari apa yang membentuknya melalui kombinasi kekuatan yang berbeda. Keragaman bentuk dan kekuatan sindiks yang disatukan dalam kerangka kerja pertukaran ini tidak hanya terkait dengan cabang atau kegiatan industri yang berbeda (tambang, metalurgi, musik, layanan pos, dll.). Dengan intensitas yang lebih besar atau lebih kecil, itu sama-sama bekerja di setiap sektor profesional. Jadi, di kawasan industri berukuran rata-rata seperti Saint-Etienne, kita dapat, dari tahun 1880 hingga 1914 dan hanya untuk metalurgi, menghitung lebih dari empat puluh bentuk sindikalis tertentu, baik itu fana atau tahan lama, berbeda atau berimplikasi satu sama lain, patuh atau tidak. tidak (menurut saat ini) ke Bourse du travail kota,

Bentuk-bentuk sindiks ini tidak hanya berbeda dalam hubungannya satu sama lain. Setiap kekuatan yang membentuk dirinya sebagai kekuatan di dalam gerakan pekerja itu sendiri merupakan komposisi kekuatan yang sama banyak dan tunggalnya:

geografi lokalitas di mana ia ditempatkan, modalitas organisasi, jenis militan, jumlah penganut, ritme dan modalitas bagaimana fungsinya, hubungannya dengan profesi lainnya, proporsi relatif anggota serikat pekerja, sifat keahlian profesional, jenis alat, jenis perusahaan, organisasi pekerjaan, asal-usul tenaga kerja kekuatan, dll. Struktur dasar dari setiap Bourse du travail (yang hanya menerima satu dari setiap jenis) bukanlah kekuatan khusus saja, berbeda dengan yang lain. Itu sendiri adalah "hasil" yang selalu tidak seimbang [26]komposisi yang sangat kompleks dari kekuatan-kekuatan otonom yang sama yang mungkin, pada tingkat yang berbeda-beda dalam hubungan timbal balik di inti Bourse du travail, secara langsung membentuk dirinya sendiri (atau menentang dirinya sendiri) dalam kaitannya dengan komponen atau senyawa lain dari komponen Bursa ini ; komposisi kekuatan ini sekaligus bersifat sosial dan manusiawi, tetapi juga teknis dan material. Akibatnya, dan bersama dengan B. Latour, [27]kita dapat, untuk mendefinisikan identitas konstitutif ganda dari bentuk-bentuk kelompok pekerja, berbicara tentang identitas dan kolektif "hibrida" yang sama sekali tidak menghormati oposisi palsu antara alam dan budaya, dunia dan masyarakat, dalam hubungan dengan dunia di mana pengelompokan ulang terkecil, karena secara konsisten membuat daya tarik pada totalitas yang nyata agar ada, adalah konstitutif, seperti yang dikatakan Proudhon, dari "masyarakat tertentu."

Dalam gema Nietzsche, salah satu karakteristik penting dari gerakan libertarian terletak pada kapasitas mereka untuk mengizinkan

semua kekuatan yang membentuk mereka untuk mengekspresikan diri mereka sendiri, untuk menegaskan dan tanpa henti berusaha untuk mengevaluasi makna komposisi mereka, untuk bereksperimen dan berjuang di antara mereka sendiri untuk menentukan. hierarki nilai yang komposisinya merupakan perwujudannya. Dari ruang ini — secara negatif, yaitu, dari luar — muncullah rasa ketidakteraturan, konflik yang tak henti-hentinya yang terlihat, misalnya, dalam kehidupan sehari-hari di bursa-bursa du travail dan, lebih umum lagi, kehidupan pekerja. organisasi dari jenis libertarian menginduksi. Di Bursa seperti Saint-Etienne, semuanya menjadi objek diskusi, konflik, perpecahan dan rekonsiliasi, afirmasi diferensial. Ini termasuk masalah serius, seperti masalah perang dan Persatuan Suci pada tahun 1915, misalnya; tetapi juga masalah yang tampaknya lebih sia-sia, seperti pada tahun 1902, ketika dewan administrasi tanpa henti dan panas membahas apakah salah satu sekretaris pertukaran tenaga kerja, tertangkap mencium petugas, memiliki hak untuk memberikan dengan cara ini pada kegemaran asmaranya atau tidak.[28] Tanda lain, yang bahkan lebih signifikan, dari orisinalitas ini dalam bentuk asosiasi pekerja dari jenis libertarian adalah kesulitan besar dalam mengkodifikasikan keragaman dan perubahan terus-menerus dari hubungan dalam undang-undang hukum, dalam logika formal yang berfungsi secara abstrak dan eksternal. . Dari tahun 1919 hingga 1921 Saint-Etienne Bourse du travail dengan sia-sia mencoba merumuskan kembali keputusan internal yang tidak lagi dipatuhi. Selama dua tahun itu, enam versi berturut-turut, setiap kali akan "dicetak", diperdebatkan dengan hangat; tetapi tidak ada konsensus atau stabilisasi situasi

internal dan eksternal yang muncul cukup lama untuk versi final yang cukup untuk mencapai printer, di mana ia dapat bergabung kembali dengan kuburan besar surat-surat mati.

3) Tindakan langsung

Perbedaan antara bentuk hukum abstrak dan eksternal ini, dan apa yang membentuk kehidupan gerakan pekerja dari persuasi libertarian, memungkinkan kita untuk menarik perhatian pada satu titik perbandingan terakhir antara Nietzsche dan realitas gerakan semacam itu: aksi langsung. Sudah diketahui dengan baik bahwa untuk anarko-sindikalisme dan sindikalisme revolusioner, kekuatan pekerja harus selalu bertindak secara langsung, tanpa perantara, tanpa "perwakilan" dan tanpa "perwakilan". Istilah "representasi" harus dipahami di sini dalam arti yang seluas-luasnya. Dari sudut pandang libertarian ini berarti tidak hanya menolak representasi politik, tetapi segala bentuk representasi sama sekali, yang dianggap sebagai abstrak dan manipulatif yang tak terhindarkan, terlepas dari kekuatan nyata yang diklaimnya untuk dipertanggungjawabkan, yang diklaimnya " mewakili" dan akhirnya mengganti. Demikianlah kita dapat memahami dimensi lain dari gerakan buruh libertarian, sebuah dimensi yang seringkali membingungkan, karena tampak kontradiktif: anti-intelektualisme mereka. Terpikat pada budaya, ilmu pengetahuan dan pengetahuan pada umumnya, namun percaya bersama dengan Proudhon bahwa "gagasan lahir dari tindakan, dan bukan tindakan refleksi,"[29] militan anarko-sindikalis dan sindikalis revolusioner cenderung terus-menerus

menolak setiap rumusan teoretis atau ilmu pengetahuan yang, yang datang dari luar dan berangkat dari raison d'être nya sendiri , akan berusaha mendefinisikan siapa mereka dan apa yang mereka cari. [30]

Sekali lagi kita menemukan, dalam istilah yang hampir identik, suatu sikap dan praktik tertentu yang secara langsung menggemakan pemikiran Nietzsche, dan kritiknya yang ganas terhadap representasi, apakah itu "politis" atau "ilmiah," apakah itu menantang Negara, Gereja atau Pengetahuan. Kita tahu bahwa bagi Nietzsche, sains dan politik adalah kekuatan reaktif yang bertujuan untuk "memisahkan kekuatan aktif dari apa yang mereka mampu," untuk membuat mereka tidak berdaya, untuk menyangkal mereka seperti itu dengan menganeksasi mereka ke tujuan lain. [31]

Ini berlaku untuk sains dan pengetahuan yang, "berawal sebagai sarana sederhana yang tunduk pada kehidupan... menjadi sistematis sebagai tujuan itu sendiri, kekuatan yang lebih tinggi, wasit terakhir." [32] Dan itu bahkan lebih benar untuk ilmu pengetahuan manusia, tentang "penolakan tindakan mereka, terhadap apa pun yang aktif." [33] Seperti Negara, Gereja—tetapi juga ras, orang, dan kelas yang cenderung dijangkarkan dan didukungnya—sains menampilkan “rasa” tertentu untuk “menggantikan hubungan kekuatan yang nyata dengan hubungan abstrak yang dianggap mengungkapkan semuanya, seperti semacam 'ukuran'” [34]Karena bertentangan dengan kehidupan, karena reaktif, ilmu para sarjana dan filsuf, "pencari pikiran", "sangat tegang dan kadaver", "dikonsumsi dengan ambisi" yang dibicarakan E.

Coeurderoy, [35] hanya bisa membunuh apa yang dibicarakannya, apa yang dipegangnya:

> Semua yang telah ditangani oleh para filsuf selama ribuan tahun adalah mumi-konsep; tidak ada yang nyata lolos dari genggaman mereka hidup-hidup. Ketika para penyembah konsep yang terhormat ini menyembah sesuatu, mereka membunuhnya dan mengisinya; mereka mengancam kehidupan segala sesuatu yang mereka sembah. [36]

Hal yang sama berlaku untuk politik dan agama, cara-cara lain untuk menetapkan dan mewakili kekuatan aktif untuk menggabungkannya ke dalam tatanan reaktif yang jahat. “Negara adalah nama monster terdingin dari semua monster dingin. Dingin itu berbohong juga; dan kebohongan ini keluar dari mulutnya: 'Saya, Negara, adalah rakyatnya.'” [37] “Negara adalah anjing munafik... ia suka berbicara... membuat kita percaya bahwa suaranya berasal dari perut benda-benda.” Adapun Gereja, "itu adalah jenis Negara, jenis yang paling jahat." [38] Sains, Gereja, Negara—selalu merupakan pertanyaan tentang menganeksasi yang nyata ke kebohongan tanda dan representasi, "gerakan" ke "substansi," aktif ke kekuatan reaktif. [39] Seperti yang dikatakan Deleuze tentang sifat Hegelian atau utilitarian dari ilmu manusia:

> Dalam hubungan abstrak ini, apapun itu, seseorang selalu diarahkan untuk menggantikan aktivitas nyata (menciptakan, berbicara, mencintai, dll.) oleh sudut pandang pihak ketiga tentang aktivitas ini: seseorang mengacaukan esensi aktivitas dengan hak prerogatif pihak ketiga , dan diasumsikan bahwa yang terakhir harus mendapat untung dari

ini atau memiliki hak untuk menuai manfaat darinya (Tuhan, roh objektif, kemanusiaan, budaya, atau bahkan proletariat...). [40]

Menyinggung dalam kasus Deleuze, namun ganas dalam Nietzsche—dalam kritiknya terhadap “sosialisme” dan “anarkisme”—referensi pada sifat mistifikasi dari “proletariat” atau “kelas pekerja” tidak mengandung apa-apa (setidaknya dari sudut pandang ini) yang akan mengejutkan pembaca Proudhon dan, bersama dengan dia, banyak militan yang, di tengah keributan, telah mencoba untuk berpikir dalam istilah-istilah anarkosindikalis atau sindikalis revolusioner. Sebaliknya, orang dapat mengatakan, karena dengan cara tertentu, dan betapapun sedikit atau banyak perhatian yang kita berikan pada apa yang dikatakan satu atau yang lain, itu justru memberikan, melawan semua bukti, indikasi akhir tentang apa yang bisa membawa mereka bersama.

Kita tahu bagaimana, bagi Nietzsche dari Deleuze, "budaya" adalah "aktivitas umum", "prasejarah" manusia yang memungkinkan dia untuk "berbicara" daripada "membalas", untuk menjadi "tuan" bagi dirinya sendiri, " hukum" untuk dirinya sendiri, tetapi yang, secara historis, telah "diambil alih oleh kekuatan asing dari jenis yang sama sekali berbeda." [41]

Alih-alih aktivitas umum, sejarah memberi kita ras, bangsa, kelas, Gereja, dan Negara. Dicangkokkan ke aktivitas generik adalah organisasi sosial, asosiasi, komunitas dari jenis reaktif, parasit yang berusaha untuk menjajah dan mengkonsumsinya. [42]

“Aktivitas umum” ini, “aktivitas manusia sebagai makhluk generik” ini, [43] yang dengan mudah dijajah dan dikonsumsi oleh ras, bangsa, kelas, Gereja, Negara, dan bentuk individu lainnya, di tempat lain terkait dengan Deleuze, dalam cara yang lebih luas dan sama sekali lebih ofensif, untuk apa yang dia sebut "makhluk univokal." Sebuah “kekuatan” yang tidak dapat direduksi menjadi bentuk-bentuk sosial dan individu-individu yang dibantunya untuk menghasilkan, “makhluk univokal”:

berfungsi di dalamnya sebagai prinsip transendental, prinsip plastis, anarkis, dan nomaden yang sezaman dengan proses individuasi dan yang mampu melarutkan dan menghancurkan individu seperti halnya membentuk mereka untuk sementara. [44]

Deleuze benar untuk menggarisbawahi dimensi "anarkis" dari konsepsi "makhluk" ini sebagai "kekuatan," untuk mempertimbangkan "makhluk univokal" di bawah tanda "plastik" dari "anarki makhluk," dari "anarki berdaulat" di mana setiap makhluk unik adalah, dalam penegasan keberadaannya, "sama" dari semua yang lain karena "segera hadir dalam segala hal, tanpa perantara atau mediasi." [45]

Akibatnya, kita menemukan kembali perbedaan ini dalam Proudhon, dan dalam istilah yang hampir sama. Di satu sisi, kita menghadapi “aksi”, asal mula “ide” dan semua “pemikiran”, dalam bentuk yang dua kali lipat seperti perang dan produktif: “perang” yang tanpanya manusia “akan kehilangan… kemampuan revolusionernya” dan mereduksi hidupnya menjadi “komunitas murni”, sebuah “peradaban seperti domba”; [46] "bekerja," "kekuatan plastis

masyarakat," "selalu identik dalam rencana" dan "tak terbatas dalam cara kerjanya, seperti ciptaan itu sendiri." [47] Di sisi lain, kita menemukan perampasan kekuatan kolektif dan kekuatan tindakan manusia oleh berbagai bentuk individuasi sosial yang mengklaim sebagai "mutlak":

Terwujud dalam pribadi individu, yang absolut secara bertahap berkembang dengan meningkatnya otokrasi dalam ras, di kota, korporasi, Negara, Gereja; ia mengangkat dirinya sendiri sebagai raja dari kolektivitas kemanusiaan dan kelompok makhluk. Setelah sampai pada ketinggian seperti itu, yang mutlak menjadi Tuhan. [48]

Namun pertentangan antara “aksi” ini, suatu “kekuatan plastis yang tidak terbatas dalam penerapannya”, dan berbagai bentuk absolut yang berusaha untuk memperbaiki dan mencaploknya, bukanlah unik baik bagi Nietzsche maupun Proudhon. Kami menemukannya dengan cara yang sama kategorisnya dalam tulisan-tulisan para pemimpin sindikalisme revolusioner, dalam teks-teks, lebih jauh lagi, ditulis dengan tergesa-gesa untuk audiensi massa, dan dalam konteks di mana semua alasan tampaknya hadir untuk memperbesar dan memutlakkan "kerja". kelas”, “proletariat” dan “sindikalisme” itu sendiri.

Mari kita dengarkan V. Griffuelhes, sekretaris CGT Prancis dari tahun 1901 hingga 1910, saat ia membahas tentang latihan berbahaya (dari sudut pandang Nietzsche dan Proudhon) dalam mendefinisikan “sindikalisme.” Apa yang dikatakan Grifffuelhes?

Sindikalisme adalah gerakan kelas pekerja yang berusaha untuk mendapatkan kepemilikan penuh atas haknya atas pabrik dan bengkel; bertujuan untuk menghasilkan emansipasi kerja, ia menegaskan bahwa penaklukan seperti itu akan menjadi hasil dari upaya pribadi dan langsung yang dilakukan oleh pekerja. [49]

Sebuah frase yang menakjubkan, mengingat banalisasi kata-kata dan cara pandang yang biasa, yang mengelola dalam dua proposisi untuk memadatkan sejumlah besar karakteristik sindikalisme revolusioner dan anarko-sindikalisme tanpa pernah menganeksasi mereka ke identitas, bentuk representasi atau organisasi . "Upaya pribadi dan langsung," "penaklukan," "emansipasi," "penegasan," ketegangan yang bertujuan "kepemilikan penuh hak-haknya": "aktivitas generik" yang Deleuze bicarakan dalam kaitannya dengan Nietzsche menemukan konten dan formulasi di sini yang segera memperbaiki definisi "sindikalisme." Bagi Grifffuelhes sindikalisme bukanlah sesuatu atau, fortiori , perwakilan atau organisasi (kelas pekerja, dalam hal ini). Sindikalisme adalah “gerakan”, “gerakan” kelas pekerja.

Formulasi ini tidak diragukan lagi mendapat untung dari kegilaan kontemporer dengan gagasan aksi dan gerakan. [50] Namun di bawah pena Grifffuelhes 'tidak ada konvensional atau mekanis tentang hal itu, seperti bagian selanjutnya dari teks menunjukkan. Dengan cara yang sangat Proudhonian, dan sama mencengangkannya, Grifffuelhes segera membahas, bukan kapitalisme, para bos atau borjuasi, tetapi pertanyaan tentang "Tuhan" dan "Kekuasaan":

Untuk kepercayaan para imam kepada Tuhan, untuk kepercayaan politisi pada Kekuatan yang ditanamkan dalam proletariat modern, sindikalisme menggantikan kepercayaan itu sendiri; untuk tindakan yang diberi label sebagai perlindungan Tuhan dan Kekuasaan, itu menggantikan tindakan langsung. [51]

Sebelum dan dalam gema dari apa yang telah kami katakan tentang separatisme pekerja, gerakan kelas pekerja adalah kekuatan yang segera memungkinkannya untuk memulai gerakan, "kepercayaannya sendiri" bertentangan dengan kepercayaan pada kekuatan lain, yaitu dari Tuhan pendeta atau kekuatan politisi. Tetapi gerakan kelas pekerja, di atas segalanya, adalah “aksi langsung” yang ditentang oleh Griffuelhes, dengan cara yang agak kabur, dengan jenis “aksi” lain, sebuah tindakan “berlabel”, “dilabeli sebagai penjagaan Tuhan dan Kekuasaan. ,” karena tunduk pada bayangan dan dominasi mereka.

Bagian selanjutnya lebih menarik. Selama empat paragraf, Grifffuelhes terus mencela Tuhan dan Gereja, Kekuasaan dan Negara. Dan kemudian, dihadapkan oleh kesulitan yang tampaknya kecil—namun konkret dan praktis—, dia tiba-tiba berhenti. Bagaimana sikap sindikalisme ketika berhadapan dengan “pekerja yang dijiwai ide-ide keagamaan atau yakin akan potensi reformasi penguasa?” [52]Dengan kata lain, apa yang harus dilakukan dengan para pekerja yang dicap Kristen atau reformis? Di sini sekali lagi jawaban yang jelas tampaknya memaksakan dirinya sendiri, salah satu himne Komintern akan dipopulerkan (“Anda seorang pekerja, bukan?

Bergabunglah dengan kami, jangan takut”). Label lain harus dilawan dengan label Kristen, label pekerja, untuk menghargai anterioritas dan superioritas (dari sudut pandang sejarah dan penentuan yang nyata) dari kondisi "pekerja." Grifffuelhes, bagaimanapun, tidak memilih jawaban yang jelas dan meyakinkan ini, melainkan urutan pasif dari hal-hal, identitas dan representasi. Baik atau buruk, dia dengan tegas menolaknya karena bertentangan dengan tujuan yang sedang dicari dan, di atas segalanya, apa yang dapat dilakukan oleh sindikalisme revolusioner.

Jika sindikalisme tidak perlu menolak pekerja Kristen, itu bukan karena mereka adalah “pekerja”, tetapi sebaliknya atau dengan cara yang berbeda, karena disarankan untuk secara hati-hati membedakan antara “gerakan, tindakan di satu pihak, kelas pekerja di pihak lain”. yang lain." [53] Fakta menjadi bagian dari kelas pekerja tidak menjamin apa-apa karena, sebagaimana yang terjadi, para pekerja dapat menjadi “Kristen” atau “sosialis.” [54]Perbedaannya terletak pada “aksi” dan “gerakan”, keduanya mampu bertindak berdasarkan hal-hal dan label, mengaburkan kerangka acuan dan batasan mereka, menyapu “pekerja”, “Kristen”, “sosialis”, “anarkis”, tetapi juga "tukang batu," "pekerja pengecoran" dan "tukang masak kue," atau bahkan "Yunani," "Jerman" dan "Spanyol," bersama dalam proses yang memiliki tujuan lebih sulit karena berusaha mengubah bengkel, pabrik dan masyarakat secara keseluruhan. Dan karena gagasan penting ini perlu dibawa pulang—tidak hanya superioritas gerakan dan aksi khusus sindikalisme dalam kaitannya dengan identitas pekerja dan

representasinya, tetapi perbedaan jenisnya—Griffuelhes segera kembali ke pokok pembicaraan:

Sindikalisme, mari kita ulangi, adalah gerakan, aksi kelas pekerja; itu bukan kelas pekerja itu sendiri. [55]

Grifffuelhes tidak mendefinisikan apa yang dia pahami dengan "tindakan langsung", "gerakan" ini dan "tindakan" ini yang sangat berbeda dari semua identitas, baik itu kelas, métier, kebangsaan atau keyakinan agama. Tetapi pemimpin CGT lainnya, E. Pouget, memberikan definisi yang sepenuhnya menegaskan afinitas, menghubungkannya dengan "kekuatan plastis" Proudhon dengan "aktivitas generik" dan "makhluk univokal" Nietzsche dan Deleuze. Apa tindakan langsung untuk Pouget?

Aksi Langsung, sebuah manifestasi dari kekuatan dan kemauan kelas pekerja, diwujudkan, sesuai dengan keadaan dan konteksnya, dengan tindakan yang mungkin sangat anodyne, sama seperti mereka mungkin sangat kejam... Tidak ada... tidak ada bentuk khusus untuk Tindakan Langsung. [56]

“Sebuah manifestasi dari kekuatan dan kemauan kelas pekerja,” aksi langsung tidak memiliki “bentuk khusus.” Satu-satunya "materialitas" adalah dalam "tindakan" yang berubah seperti "keadaan dan konteksnya." Tegasnya, dan seperti "makhluk univokal" Deleuze atau "aktivitas umum" Nietzsche, itu "tidak dapat ditentukan", tidak dapat ditentukan ganda: — secara spasial, dalam praktik ini dan itu, bentuk organisasi ini dan itu, kelompok ini dan itu yang

menggunakannya ; —tetapi juga untuk sementara, dalam membebaskan diri dari keteraturan dan dari agen jam dan kalender, strategi dan tindakan yang direncanakan, pembedaan antara masa kini dan masa depan, antara apa yang mungkin dan apa yang tidak. Seperti yang Pouget tulis:

Keunggulan taktis Direct Action justru terletak pada plastisitasnya yang tak tertandingi [penekanan kami]; organisasi yang mempromosikan praktiknya tidak membatasi diri untuk menunggu, dalam pose hierarkis, untuk perubahan sosial. Mereka memberkati waktu yang berlalu dengan segala kemungkinan pertempuran, tidak mengorbankan masa kini untuk masa depan, atau masa depan ke masa kini. [57]

• • •

Seperti yang ditunjukkan oleh ciri-ciri aksi langsung, kedekatan antara pemikiran Nietzsche dan gerakan libertarian tentu saja tidak khas pada bentuk-bentuk pekerja dan sindikalis dari yang terakhir. Ini, setidaknya, adalah apa yang masih harus ditunjukkan, dan saya akan puas, sebagai kesimpulan, dengan menggambarkannya dengan contoh pribadi; sebuah contoh terbatas, tetapi satu di mana minat Nietzsche mewakili pemikiran dan gerakan pekerja libertarian dapat (mungkin) terlihat.

Pada tahun 1992, aksi dan agitasi beberapa lusin penghuni liar di daerah Lyons (La Croix-Rousse) tampaknya, selama beberapa

minggu, mampu memperluas bentuk aksi dan tuntutannya tidak hanya di seluruh kota tetapi, di kali, untuk seluruh pertanyaan sosial, untuk pertanyaan tentang dunia yang kita tinggali atau dunia yang dapat kita tinggali. Kegagalan gerakan ini, lenyapnya secara tiba-tiba seperti yang muncul, dan perasaan kehilangan ("politik ”?) kesempatan, diprovokasi, setelah peristiwa, dan karenanya dengan cara yang benar-benar “reaktif”, berbagai diskusi pahit dan putus asa, sering kali dikemas dalam hal kesalahan dan tanggung jawab (atau tidak bertanggung jawab).

Sekali lagi analisis Nietzsche menawarkan kemungkinan akuntansi dalam istilah libertarian untuk apa yang terjadi dan apa yang dipertaruhkan. Pada saat tertentu, gerakan penghuni liar Croix-Rousse merupakan kekuatan khusus dan unik, yang tidak dapat direduksi oleh gerakan lain yang sebanding atau sama sekali berbeda. Kekuatan ini, atau lebih tepatnya komposisi kekuatan ini, pergi sejauh mungkin. Ini tentu membuka kemungkinan lain, pada skala kota, berkaitan dengan masalah perumahan, jenis masyarakat tempat kita tinggal. Namun kemungkinan ini melampaui kekhususan gerakan penghuni liar. Kekuatan lain harus ada atau diciptakan dan dihubungkan dengan penghuni liar; bukan dengan cara yang strategis, tetapi sebagai kekuatan yang mampu bergabung dengan yang pertama dan membentuk kekuatan yang jauh lebih besar dengannya. Bukan itu masalahnya, dan ini bukan salah siapa-siapa.

Dari sudut pandang libertarian yang diusulkan Nietzsche, sama absurdnya untuk mencela gerakan penghuni liar karena telah

menghabiskan begitu banyak waktu, seperti halnya di Bourses de travail dari zaman sebelumnya, dalam membahas segala sesuatu—hubungan kekuasaan dalam gerakan mereka, emosional dan hubungan asmara, perilaku pribadi orang. Diskusi internal ini, keinginan untuk memungkinkan semua kekuatan dan komposisi kekuatan gerakan penghuni liar untuk mengekspresikan diri, merupakan bagian dari gerakan itu. Mereka berkontribusi dalam cara yang esensial untuk memastikan keberadaan dan keefektifan gerakan itu sendiri, seperti, dalam analisis terakhir, mereka melakukan batas-batas keefektifan ini. Sebuah kekuatan tidak boleh dipisahkan dari apa yang dapat dilakukannya, demi keuntungan dari kekuatan reaktif lainnya yang tak terhindarkan, tetapi juga tidak boleh diminta untuk melakukan lebih dari yang dapat dilakukannya.

"NIETZSCHE ADALAH SEORANG ANARKIS": MEREKONSTRUKSI KULIAH NIETZSCHE EMMA GOLDMAN, OLEH LEIGH STARCROSS

Antara tahun 1913 dan 1917, Emma Goldman memberikan serangkaian kuliah umum di seluruh Amerika Serikat tentang masalah Nietzsche, dan pentingnya teorinya dalam kaitannya dengan isu-isu anarkis kontemporer. Secara keseluruhan, dia muncul selama periode ini setidaknya dua puluh tiga kesempatan, dari Los Angeles ke New York, berbicara tentang hubungan pemikiran Nietzsche dengan tema ateisme, anti-statisme dan (mengingat konteks Perang Dunia Pertama) antinasionalisme/militerisme.

Maka, tampaknya evaluasi Goldman terhadap Nietzsche hanyalah masalah catatan publik, dan bahwa seseorang hanya perlu berkonsultasi dengan teks-teks kuliah ini untuk memastikan sifat pasti dari klaimnya tentang relevansi Nietzsche dengan anarkisme; sayangnya, ini tidak terjadi. Karena penggerebekan polisi di kantor Ibu Pertiwi , [58] surat kabar anarkis yang diedit bersama Goldman, materi apa pun yang dianggap menghasut atau merusak upaya perang Amerika disita. Rupanya, Goldman sendiri mencari, tetapi tidak berhasil, salinan kuliahnya. [59] Dengan demikian, teks sebenarnya dari pembicaraan Nietzsche-nya hilang untuk anak cucu.

Meskipun demikian, referensi lain yang ada memungkinkan untuk mengumpulkan rasa fundamentalitas Nietzsche untuk Goldman dalam hal membentuk praksis anarkis modern, serta hutang yang dia

akui kepadanya saat membentuk mereknya sendiri. Referensi singkat tentang dia tersebar di seluruh esai Goldman. Tetapi otobiografinya, Living My Life (diterbitkan pada tahun 1930, bertahun-tahun setelah kuliah), yang memperjelas pengaruh formatif Nietzsche terhadapnya, yang ternyata memberikan dorongan tidak hanya secara intelektual, tetapi juga dalam kehidupan pribadinya. Juga masih ada akun-akun kontemporer, yang dimuat di surat kabar Free Society dan Mother Earth sendiri, tentang beberapa kuliah Nietzsche-nya. Meskipun sepintas membuat frustrasi, laporan-laporan ini memberikan beberapa indikasi tentang isi umum dan tujuan kuliahnya tentang hal ini.

Ketika dikombinasikan dengan komentarnya yang berkaitan dengan Nietzsche baik dalam otobiografi dan esainya, ulasan ini membantu memberikan satu-satunya petunjuk yang tersisa tentang apa yang mungkin dikatakan Goldman tentang filsuf ini dalam kuliahnya. Dengan melakukan itu, seseorang memperoleh pemahaman tentang peran penting yang dapat dimainkan oleh pemikiran Nietzsche dalam menginformasikan teori dan praktik anarkis, yang, bagaimanapun, adalah pesan yang sangat ingin disampaikan oleh Goldman.

Goldman mencatat pertemuan pertamanya dengan karya Nietzsche pada periode kunjungan singkatnya di Wina, selama tahun 1895 dan 1899 saat belajar keperawatan dan kebidanan di sana. [60] Selain studinya, dia juga mengunjungi London dan Paris di mana dia memberi kuliah dan menghadiri pertemuan-pertemuan

anarkis klandestin, dengan demikian mulai mendapatkan reputasi internasional di antara lingkungan revolusioner. Dengan cara ini dia bertemu dengan anarkis yang sudah terkenal seperti Kropotkin, Michel dan Malatesta; tetapi otobiografinya membuktikan bahwa penulis yang kepadanya dia diperkenalkan melalui bacaannya selama waktu itu, Nietzsche di antara mereka, sama pentingnya baginya dalam hal menjadi seorang anarkis.

Ini sejalan dengan desakannya bahwa hal-hal yang bersifat budaya—musik, drama, sastra—memiliki kemungkinan yang sama dalam hal revolusioner sebagai hal-hal yang lebih langsung bersifat politis. Selama di Eropa, misalnya, selain dari pertemuan anarkis, ia menghadiri opera Wagnerian, melihat pertunjukan Eleonora Duse, dan mendengar ceramah Levy Bruhl dan Sigmund Freud. Di sini juga, ia menemukan karya Henrik Ibsen, Gerhart Hauptmann, dan von Hofmannsthal, serta Nietzsche. Penulis-penulis ini, Goldman, memuji khususnya karena “melemparkan kutukan mereka terhadap nilai-nilai lama,” [61] sebuah tindakan yang dia temukan sesuai dengan semangat anarkis.

Memang, nama-nama seperti yang disebutkan di atas pada waktu itu termasuk yang paling dipuji oleh para avant-garde Eropa. Seorang intelektual, penulis atau seniman, untuk menganggap dirinya 'modern' dan selaras dengan zeitgeist , harus au fait dengan karya-karyanya. Nietzsche diambil alih oleh fin-de-siècle bohemian, khususnya di dunia berbahasa Jerman, sebagai contoh ikonoklasme. Dia tampak seperti seorang nabi yang menyerukan

pembersihan puing-puing dan beban masa lalu yang menindas, moralitas, agama, konvensi dan institusinya. Pada akhir abad ke-19 ini dikaitkan dengan penolakan terhadap warisan dan tradisi seseorang, terhadap tatanan dunia lama 'sang ayah'; tetapi fenomena itu berlangsung hingga Perang Dunia Pertama, di antara, terutama, kaum Ekspresionis Jerman. [62]

Namun, sebagai seorang anarkis, Goldman tidak biasa dalam antusiasmenya; dan mengingat faktor tambahan sebagai seorang wanita dan seorang Yahudi, minatnya pada Nietzsche mungkin lebih luar biasa. Namun demikian, menjadi tepat waktu secara budaya membuatnya agak tidak tepat waktu secara politis, seperti yang dia temukan ketika dia mencoba untuk berbagi kegembiraannya tentang Nietzsche (“yang paling berani” dari “ikonoklas muda” [63]), dengan anarkis yang paling dekat dengannya di waktu, Ed Brady. Dia menulis kepadanya dalam kegairahan atas Nietzsche sebagai perwakilan dari "semangat sastra baru di Eropa," dan "keajaiban bahasanya, keindahan visinya." [64] Namun: “Ed ternyata tidak berbagi semangat saya untuk seni baru... dia mendesak saya untuk tidak membebani energi saya dengan membaca kosong. Saya kecewa, tetapi saya menghibur diri sendiri bahwa dia akan menghargai semangat revolusioner dari literatur baru ketika dia memiliki kesempatan untuk membacanya sendiri.” [65]

Di Amerika, bertahun-tahun kemudian, ini akan menjadi harapan yang sama dari Goldman bagi para pendengar kuliah Nietzsche-nya; dan bagi kaum anarkis lainnya, yang, seperti Brady, tidak dapat

memahami bagaimana revolusi harus bersifat kultural dan juga politis. Namun, bagi Brady dan hubungan mereka, seperti yang segera diketahuinya, tidak ada harapan. Ide-idenya tentang politik serta sastra terperosok dalam 'klasik', dan seperti anarkis lain pada waktu itu, dia tidak bisa melihat bagaimana yang satu berhubungan dengan yang lain. Bagian dalam Living My Life yang menjelaskan bagaimana dan mengapa Goldman mengakhiri hubungannya dengan Brady layak dikutip panjang lebar karena menggambarkan kekuatan keyakinannya tentang pendiriannya sebagai anarkis dan 'modern':

Itu disebabkan oleh Nietzsche... Suatu malam... James Huneker hadir dan seorang teman muda kita, P. Yelineck, seorang pelukis berbakat. Mereka mulai mendiskusikan Nietzsche. Saya ambil bagian, mengungkapkan antusiasme saya terhadap penyair-filsuf besar dan memikirkan kesan karya-karyanya pada saya. Huneker terkejut. “Saya tidak tahu Anda tertarik pada apa pun di luar propaganda,” katanya. “Itu karena Anda tidak tahu apa-apa tentang anarkisme,” jawab saya, “kalau tidak, Anda akan mengerti bahwa itu mencakup setiap fase kehidupan dan upaya dan bahwa itu merusak nilai-nilai lama yang sudah usang.” Yelineck menegaskan bahwa dia adalah seorang anarkis karena dia adalah seorang seniman; semua orang kreatif harus anarkis, katanya, karena mereka membutuhkan ruang lingkup dan kebebasan untuk berekspresi. Huneker bersikeras bahwa seni tidak ada hubungannya dengan isme apapun. “Nietzsche sendiri adalah buktinya, ” bantahnya; "dia adalah seorang bangsawan, cita-citanya adalah manusia super karena dia tidak memiliki simpati atau kepercayaan pada kawanan biasa." Saya menunjukkan bahwa Nietzsche bukanlah seorang ahli teori

sosial tetapi seorang penyair, pemberontak dan inovator. Aristokrasinya bukan dari lahir atau pun dompet; itu dari semangat. Dalam hal itu Nietzsche adalah seorang anarkis, dan semua anarkis sejati adalah bangsawan, kataku.[66]

Di sini Goldman membela konsep Nietzsche dan pentingnya mereka dalam menghadapi kesalahpahaman, seperti yang akan dia lakukan nanti dalam esai dan kuliahnya. Tanggapan Brady melambangkan perlawanan yang dia kenal:

“Nietzsche bodoh,” katanya, “seorang pria dengan pikiran yang sakit. Dia ditakdirkan sejak lahir untuk kebodohan yang akhirnya menyusulnya. Dia akan dilupakan dalam waktu kurang dari satu dekade, dan begitu juga semua pseudo-modern. Mereka adalah liuk dibandingkan dengan masa lalu yang benar-benar hebat.” [67]

Dalam kemarahannya atas insiden itu, Goldman memutuskan untuk meninggalkan Brady: “Anda berakar pada yang lama. Baiklah, tetap di sana! Tapi jangan bayangkan kamu akan menahanku untuk itu... Aku akan membebaskan diriku bahkan jika itu berarti merobekmu dari hatiku.” [68] Jelas, bagi Goldman, tugas Nietzschean untuk mentransvaluasi semua nilai adalah tugas yang dia tanamkan dengan penuh semangat. Untuk mewujudkan sebuah proyek baik 'modern' dan anarkis, dia jelas bersedia untuk mempertanyakan dan/atau menolak apa pun tidak peduli seberapa sulit baginya secara pribadi.

Segera setelah episode ini, Goldman memulai tur ceramah yang diatur oleh lingkaran anarkis yang berbasis di sekitar jurnal Free

Society . Sebagai bagian dari ini, dia mempresentasikan sebuah ceramah di Philadelphia pada bulan Februari, 1898, berjudul "The Basis of Morality," [69] di mana dia mengutip Nietzsche dalam menentang penindasan totalisasi sistem moral dan hukum. Free Society membawa laporan komentarnya:

Kamerad Goldman menyatakan bahwa semua moralitas bergantung pada apa yang dikenal oleh para moralis sebagai “konsepsi materialistik”, yaitu ego. Dia mengatakan dia benar-benar sesuai dengan Nietzsche dalam Twilight of the Idols- nya ketika dia menulis bahwa "moralitas kita saat ini adalah keanehan yang merosot yang telah menyebabkan jumlah kerugian yang tak terkatakan." [70]

Juga mengutip Kropotkin dan Lacassagne, Goldman “menolak hak Gereja atau Negara untuk membingkai kode etik untuk digunakan sebagai dasar dari semua tindakan moral.” [71] Taktik menempatkan referensi politik berdampingan dengan yang sastra melambangkan praktik diskursif Goldman, dan merupakan bukti keyakinannya bahwa ekspresi artistik dapat memberikan wawasan dan inspirasi revolusioner yang setara atau bahkan lebih besar daripada saluran politik yang terang-terangan.

Dalam esai selanjutnya, Goldman mengaitkan pengaruh yang lebih besar dalam hal ini dengan seni dan sastra daripada propaganda, yaitu, wacana politik murni. Dalam penerbitan bulanan anarkis, Ibu Pertiwi , dari tahun 1906 dan seterusnya, ia berharap dapat menyediakan sebagian forum untuk diskusi teori serta menyajikan seni

yang “signifikan secara sosial”. [72] Sikap ini menemukan ekspresinya yang paling jelas dalam kata pengantarnya tahun 1911 untuk Anarkisme dan Esai Lainnya :

Iman besar saya pada pekerja ajaib, kata yang diucapkan, tidak ada lagi. Saya telah menyadari ketidakmampuannya untuk membangkitkan pikiran, atau bahkan emosi. Perlahan-lahan... Saya melihat bahwa propaganda lisan adalah yang terbaik, tetapi merupakan sarana untuk mengguncang orang dari kelesuan mereka: itu tidak meninggalkan kesan abadi... Ini sama sekali berbeda dengan cara ekspresi manusia yang tertulis... Hubungan antara penulis dan pembaca menjadi lebih akrab. Benar, buku hanyalah apa yang kita inginkan; melainkan, apa yang kita baca ke dalamnya. Bahwa kita dapat melakukannya menunjukkan pentingnya menulis dibandingkan dengan ekspresi lisan. [73]

Untuk alasan ini, Goldman terus-menerus menegaskan bahwa mode ekspresi yang dipilih Nietzsche — puitis, sastra, bahkan visioner — pada dasarnya sama pentingnya dengan konten aktual yang mereka sampaikan. Miliknya merupakan wawasan penting tentang batas-batas wacana politik, dan salah satu yang masih relevan sampai sekarang.

Berkali-kali, baik dalam esai dan kuliahnya, Goldman dapat ditemukan membela konsep Nietzschean dengan cara yang sama seperti yang dia lakukan ketika dihadapkan dengan prasangka resisten Brady. Dia ingin menjernihkan kesalahpahaman tertentu yang tidak

menguntungkan tentang ide-ide Nietzsche yang beredar tepat sebelum masuknya Amerika ke dalam Perang Dunia Pertama — kesalahpahaman yang kemudian diperparah oleh Nazi lama setelah filsuf berhenti menjadi kekuatan penuntun di antara para intelektual dan seniman. Kesalahpahaman ini terutama menyangkut konsep Nietzsche yang paling terkenal dan kontroversial, konsep bermensch , serta ide-idenya tentang tipe individualisme 'aristokratis', yang menurut Goldman mirip dengan Stirner. Dengan demikian, dia menjelaskan rasa frustrasinya ketika dihadapkan dengan salah membaca Nietzsche yang bodoh:

Kecenderungan yang paling mengecilkan hati yang umum di kalangan pembaca adalah mencabut satu kalimat dari sebuah karya, sebagai kriteria gagasan atau kepribadian penulis. Friedrich Nietzsche, misalnya, dicela sebagai pembenci kaum lemah karena dia percaya pada bermensch . Tidak terpikir oleh para penafsir dangkal dari pikiran raksasa itu bahwa visi bermensch ini juga menyerukan keadaan masyarakat yang tidak akan melahirkan ras orang lemah atau budak. [74]

Dia melanjutkan dengan meremehkan "sikap sempit yang sama" yang mengurangi merek individualisme Stirner menjadi formula yang merendahkan "masing-masing untuk dirinya sendiri, iblis mengambil yang belakang." [75]

Demikian juga, dalam menyebarluaskan ateisme sebagai ganti agama Kristen (atau Yudaisme yang telah dia tolak sejak awal),

Goldman mendasarkan pendirian oposisinya pada individualisme Nietzsche dan Stirner, yang dia tegaskan “telah dilakukan untuk mentransnilai nilai-nilai sosial dan moral yang mati dari masa lalu." [76] Kedua filsuf, katanya, menentang Kekristenan karena:

Mereka melihat di dalamnya moralitas budak yang merusak, penyangkalan kehidupan, perusak semua elemen yang membentuk kekuatan dan karakter. Benar, Nietzsche telah menentang gagasan moralitas budak yang melekat dalam Kekristenan atas nama moralitas utama untuk segelintir orang yang memiliki hak istimewa. Tetapi saya berani menyatakan bahwa ide utamanya tidak ada hubungannya dengan vulgaritas status, kasta, atau kekayaan. Melainkan apakah itu berarti ahli dalam kemungkinan manusia, ahli dalam diri manusia yang akan membantunya mengatasi tradisi lama dan nilai-nilai usang, sehingga ia dapat belajar menjadi pencipta hal-hal baru dan indah. [77]

Kekhawatiran ini ditegaskan kembali dalam seri kuliah utama Goldman berikutnya yang terjadi selama periode 1913-1917. Banyak dari ceramahnya dari tahun-tahun ini secara khusus tentang Nietzsche atau topik yang terkait langsung. [78] Meskipun teks-teks ceramah ini tidak lagi ada, tampaknya dari sedikit catatan bahwa kadang-kadang isi ceramah mungkin hampir identik, meskipun judulnya kadang-kadang diubah agar sesuai dengan audiens tertentu atau untuk membuatnya lebih terkini. . Misalnya, pada berbagai kesempatan dia berbicara kepada audiens tentang topik "Nietzsche, Pusat Badai Intelektual Eropa", "Nietzsche, Pusat Badai Intelektual Perang Eropa",

"Friedrich Nietzsche, Pusat Badai Intelektual Perang Besar" atau "Nietzsche dan Kaiser Jerman." [79]

Ceramah-ceramah ini, dikombinasikan dengan aktivitas anti-wajib militer dan antiperang lainnya, pada akhirnya menghasilkan, pada tahun 1917 (tahun masuknya Amerika ke dalam Perang Besar), dengan penangkapan dia dan Alexander Berkman atas tuduhan 'konspirasi' untuk menghalangi wajib militer. , dan deportasi malang mereka berikutnya ke Rusia yang baru komunis.

Pembicaraannya lainnya dalam seri ini menyangkut relevansi pemikiran Nietzsche dengan berbagai keprihatinan anarkis kontemporer: individualisme, ateisme, anti-statisme, dan anti-moralisme. Sisanya, meskipun tidak secara langsung berhubungan dengan Nietzsche, menyaksikan keinginan Goldman untuk menginformasikan diskusi tentang isu-isu sosial—misalnya, hak pilih perempuan, pengendalian kelahiran, cinta bebas—dengan konsep individualisme Nietzschean/Stirnerian. Seperti yang dia katakan, “Kurangnya keyakinan saya pada mayoritas ditentukan oleh keyakinan saya pada potensi individu. Hanya ketika yang terakhir menjadi bebas untuk memilih rekan-rekannya untuk tujuan yang sama, kita dapat berharap untuk ketertiban dan harmoni keluar dari dunia kekacauan dan ketidaksetaraan ini. [80]

Pada tanggal 25 Juli 1915 di San Francisco, Goldman menyampaikan “Nietzsche, Intellectual Storm Center of the War,” [81] yang intinya dijelaskan di Mother Earth . Dari catatan ini jelas bahwa Goldman menemukan dirinya lagi dihadapkan dengan tugas

untuk melawan tuduhan yang tidak tepat mengenai pemikiran filsuf, termasuk tuduhan bahwa "orang yang telah menganjurkan 'Kehendak untuk Berkuasa' harus... dimintai pertanggungjawaban. untuk pembantaian saat ini di Eropa." [82] Laporan Ibu Pertiwi menceritakan cara Goldman secara ringkas menangani pernyataan palsu seperti itu:

Nona Goldman menunjukkan bahwa 'manusia super' Friedrich Nietzsche—jika dia memang muncul—harus muncul dari konsepsi yang direvisi tentang standar-standar saat ini; bahwa visi Nietzsche berada di atas dan di luar konsep hari ini... Dia mengutip Such Spake Zarathustra karya Nietzsche untuk menunjukkan... sikapnya terhadap merek kelemahan yang kita sebut 'aristokrasi'... Tak seorang pun yang pernah mendengar interpretasi Nona Goldman bisa lebih lama lagi daftar Nietzsche di sisi aspirasi picik. Dia menjelaskan bahwa dia berdiri untuk memahami kedalaman yang saat ini hampir tidak dapat dibayangkan; dan bahwa mereka yang membantah fakta ini hanya membuktikan bahwa mereka tidak memahami Friedrich Nietzsche. [83]

Goldman membuat poin serupa dalam esai tak bertanggal, "Kecemburuan: Penyebab dan Kemungkinan Penyembuhan": [84]

Filsuf 'melampaui kebaikan dan kejahatan', Nietzsche, saat ini dikecam sebagai pelaku kebencian nasional dan penghancuran senapan mesin; tetapi hanya pembaca yang buruk dan murid yang buruk yang menafsirkannya demikian. 'Melampaui kebaikan dan kejahatan' berarti melampaui penuntutan, melampaui penilaian, melampaui pembunuhan, dll. Melampaui Kebaikan dan

Kejahatan terbuka di depan mata kita sebuah pemandangan yang latar belakangnya adalah pernyataan individu yang dikombinasikan dengan pemahaman semua orang lain yang tidak seperti diri kita sendiri, yang berbeda . [85]

Ibu Pertiwi juga melaporkan sebuah kuliah, yang diberikan di Philadelphia pada tahun 1915, berjudul "Friedrich Nietzsche, Pusat Badai Intelektual Eropa," [86] di mana Goldman sekali lagi menangani subjek ini. Surat kabar itu berkomentar:

Saat ini Nietzsche melayani bangsa dan individu (yang tidak membacanya dan tidak akan memahaminya jika mereka melakukannya) dengan alasan untuk setiap bentuk kebrutalan dan keserakahan tanpa belas kasihan yang berpusat pada diri sendiri. "Saya seorang Nietzschean," dikatakan dalam pengecualian dari banyak tindakan egois. Tetapi untuk interpretasi sintetik dari Nietzsche yang sebenarnya dan untuk eksposisi filosofinya, seseorang mendengarkan Emma Goldman dalam keheningan. [87]

Bahwa topik ini dilihat sebagai sesuatu yang khusus dari Goldman juga terlihat dari komentar jurnalis ini: “Dalam kuliah ini lebih daripada yang lain yang diberikan Miss Goldman kepada kita. Jarang, jika pernah, seseorang menemukan pembicara yang lebih selaras dengan subjeknya.” [88]

Dan Goldman lebih dari mampu membuat subjek favoritnya selaras dengan peristiwa terkini apa pun yang relevan, apa pun masalah atau perdebatan saat itu yang paling mendesak. Namun,

tentu saja tidak pernah terjadi bahwa dia hanya ikut-ikutan. Selalu ada perasaan pasti bahwa Goldman menetapkan agendanya sendiri dan menentukan prioritasnya sendiri dalam kaitannya dengan praksis anarkis.

Dalam kuliah dan esainya, seseorang menyaksikan perpaduan individualisme Nietzschean dengan kolektivisme Kropotkinian yang membuat pemikirannya berbeda. Hal inilah yang memungkinkan dia untuk mendukung keunggulan diri dan otonominya, sekaligus menarik dirinya dalam sosial, misalnya, isu-isu perempuan, masa kanak-kanak, pendidikan, hubungan antara jenis kelamin. [89]

Tetapi desakannya bahwa diri otonom tidak boleh dikorbankan dalam hal kolektif yang membedakan pendiriannya dari komunisme atau sosialisme, atau bahkan dari jenis anarkisme tertentu, seperti sindikalisme, yang memandang massa atau pekerja di cahaya revolusioner. Dalam hal ini, seperti biasa, Nietzsche adalah teladannya:

Friedrich Nietzsche menyebut negara sebagai monster yang dingin. Apa yang akan dia sebut binatang mengerikan dalam pakaian kediktatoran modern? Bukan berarti pemerintah pernah mengizinkan banyak ruang lingkup bagi individu; tetapi para pendukung ideologi Negara yang baru bahkan tidak memberikan sebanyak itu. “Individu bukanlah apa-apa,” mereka menyatakan, “kolektivitaslah yang diperhitungkan.” Tidak kurang dari penyerahan total individu akan memuaskan selera yang tak terpuaskan dari dewa baru. [90]

Tetapi Goldman juga bersusah payah untuk membedakan apa yang dia sebut "individualitas" dari konsep "individualisme kasar" yang disukai oleh ideologi dominan Amerika. [91] Yang terakhir dia tolak sebagai "hanya upaya bertopeng untuk menekan dan mengalahkan individu dan individualitasnya," sebuah doktrin yang mewakili "semua 'individualisme' untuk tuan, sementara orang-orang diatur ke dalam kasta budak untuk melayani segelintir manusia super yang mementingkan diri sendiri.” [92] Tema serupa mungkin telah menjadi subjek kuliahnya yang diberikan pada bulan Mei 1917 di New York berjudul “Negara dan Lawannya yang Kuat: Friedrich Nietzsche, Max Stirner, Ralph Waldo Emerson, David [sic] Thoreau and Others. ” [93]

Sebagai seorang anarkis yang sekaligus orang Rusia (Lithuania), Jerman, dan seorang emigran perempuan Yahudi berbahasa Yiddish , pemikiran Goldman jelas berbeda secara intelektual, budaya, dan bahasa dari pemikiran radikalisme Amerika, seperti yang dipraktikkan oleh, misalnya, Benjamin Tucker. Warisan perbedaan pendapat Amerika memperoleh karakternya dari kombinasi Protestantisme, individualisme Emersonian/Thoreauian, dan demokrasi Jeffersonian; filosofi yang anarkisme Goldman berhutang sedikit. Seperti emigran Eropa lainnya di lingkungan anarkis yang dia huni, dia telah meninggalkan masa lalu Dunia Lama, hanya untuk menemukan dirinya tak berakar di Dunia Baru. Dengan demikian, filosofi politiknya memiliki asal-usul selain tradisi radikal Amerika yang lahir asli. Goldman merumuskan kembali konsep Stirner tentang diri dan kolektivisme Kropotkin dan menggabungkannya dengan proyek

Nietzschean tentang transvaluasi semua nilai, menerapkan melange yang dihasilkan ke dalam konteks sosial budaya Amerika. [94]

Jika perhatian gabungan Goldman pada individualisme dan sosial tidak biasa, begitu juga minatnya pada waktu yang tepat namun menghargai yang tidak pada waktunya. Meskipun dia berbagi minat pada Nietzsche dengan banyak orang sezamannya, dia melakukannya dalam arti yang agak berbeda. Untuk intelektual fin-de-siècle atau Ekspresionis awal abad ke-20, misalnya, bermensch karya Nietzsche mewakili keunggulan jenius kreatif atas konvensi kawanan umum, atau ideologi borjuis. Beberapa seniman dan penulis Jerman, meskipun menentang tatanan dunia lama negara dan lembaga-lembaganya yang bobrok, bahkan melangkah lebih jauh dengan memuji Perang Dunia Pertama, setidaknya pada awalnya, sebagai contoh penghancuran Nietzschean yang darinya akan lahir sebuah dunia baru yang bebas dari batasan tradisi dan sejarah. [95]

Ini mewakili, tentu saja, hanya semacam pendekatan salah arah terhadap Nietzsche yang Goldman dengan susah payah tunjukkan tidak sesuai dengan semangat keseluruhan pemikiran filsuf, atau dengan semangat anarkisme. Ini karena Goldman membaca Nietzsche, bukan terutama yang berkaitan dengan keselarasan dengan zeitgeist , atau hanya dengan menjadi 'modern'; melainkan, pertama dan terutama, sebagai seorang anarkis. Inilah yang membedakan bacaannya tentang Nietzsche dari mayoritas orang sezamannya. Dia berkomentar:

Para seniman yang “datang” adalah jiwa-jiwa yang mati di cakrawala intelektual. Semangat tanpa kompromi dan berani tidak pernah "tiba". Hidup mereka merupakan pertempuran tanpa akhir dengan kebodohan dan kebodohan waktu mereka. Mereka harus tetap apa yang disebut Nietzsche "tidak tepat waktu", karena segala sesuatu yang berjuang untuk bentuk baru, ekspresi baru, atau nilai-nilai baru selalu ditakdirkan untuk tidak tepat waktu. [96]

Demikian juga, sementara terlibat dengan tren kontrakultural kontemporer dan menangani isu-isu sosial dan politik yang kemudian sangat banyak momen, kuliah Nietzsche Goldman, dalam semangat filsuf itu sendiri, tampaknya bertujuan untuk menyampaikan pesan-pesan sebelum waktunya. Ini, bagi Goldman, mewakili tujuan anarkisme yang berkelanjutan—sebuah wawasan yang memungkinkan klaimnya “Nietzsche adalah seorang anarkis.” [97]

LAMPIRAN: Kronologi Pembicaraan yang Disampaikan pada Friedrich Nietzsche oleh Emma Goldman

1913

25 April, 17:00: Klub Wanita, dan 20:00: Howe Hall, Denver. Dijadwalkan untuk menyajikan kuliah pembukaan dalam seri tentang Nietzsche.
26 April, 17:00: Klub Wanita, dan 20:00: Normal Hall, Denver. Dijadwalkan untuk memberikan kuliah tentang Nietzsche.
28 April, 17.00 Klub Wanita, dan 20.00: Howe Hall, Denver. Dijadwalkan untuk memberikan ceramah tentang Nietzsche.

25 April: Klub Wanita, Denver. Dijadwalkan untuk memberikan kuliah tentang Nietzsche.
30 April, 17:00: Klub Wanita, 20:00: Howe Hall, Denver. Dijadwalkan untuk mempresentasikan makalah tentang Nietzsche.
1 Mei: Klub Wanita, Denver. Dijadwalkan untuk memberikan kuliah tentang Nietzsche.
8 Juni: Jefferson Square Hall, San Francisco. “Anti-Kristus Friedrich Nietzsche: Serangan Kuat Terhadap Kekristenan.”
15 Juni: Mammoth Hall, Los Angeles. “Friedrich Nietzsche, Sang Anti-Pemerintahan.”
20 Juli: Jefferson Square Hall, San Francisco. “Friedrich Nietzsche, Sang Anti-Pemerintah.”
23 November: Kuil Harlem Masonik, Kota New York. “Friedrich Nietzsche, Sang Anti-Pemerintahan.”
30 November: Kuil Harlem Masonik, Kota New York. “Melampaui Baik dan Jahat.”
21 Desember: Kuil Harlem Masonik, Kota New York. “Anti-Kristus: Serangan Kuat Friedrich Nietzsche terhadap Kekristenan.”

1915

21 Maret: Kuil Harlem Masonik, Kota New York. "Nietzsche, Pusat Badai Intelektual dari Perang Besar."
30 Mei: Aula Marmer, Denver. "Friedrich Nietzsche, Pusat Badai Intelektual Perang Eropa."
25 Juli: Averill Hall, San Francisco. "Nietzsche, Pusat Badai Intelektual Perang."
Agustus 3: Turn Hall, Portland, Oregon. "Nietzsche dan Perang." Tanggal

tidak diketahui, Philadelphia: “Friedrich Nietzsche, Pusat Badai Intelektual Eropa.”
16 November: Turner Hall, Detroit, Michigan. "Friedrich Nietzsche, Pusat Badai Intelektual Perang Eropa."
2 Desember Teater Seni Rupa, Chicago, Illinois. “Nietzsche dan Kaiser Jerman.”

1916

13 Februari: Kuil Harlem Masonik, Kota New York. “Nietzsche dan Kaiser Jerman.”
23 Maret: Arcade Hall, Washington, DC “Nietzsche dan Kaiser Jerman.”
28 Maret: Konservatorium Musik, Pittsburgh. "Friedrich Nietzsche, Pusat Badai Intelektual dari Perang Besar."
15 Juni: Burbank Hall, Los Angeles. “Friedrich Nietzsche dan Kaiser Jerman.”
21 Juli: Averill Hall, San Francisco. “Friedrich Nietzsche dan Kaiser Jerman.”

1917

20 Mei: Kuil Harlem Masonik, Kota New York. “Negara dan Lawannya yang Kuat: Friedrich Nietzsche, Max Stirner, Ralph Waldo Emerson, David Thoreau, dan Lainnya”; dijadwalkan untuk memberikan ceramah tentang Nietzsche.
Informasi disediakan oleh Emma Goldman Papers Project, University of California di Berkeley.

PELIHAT REVOLUSIONER UNTUK ZAMAN PASCA-INDUSTRI: NIETZSCHE KARYA ANANDA COOMARASWAMY, OLEH ALLAN ANTLIFF

Pada tanggal 5 Maret 1916, New York Tribune menerbitkan sebuah artikel tanpa tanda tangan berjudul "Untuk India Perang Besar adalah Konflik Sipil," yang melaporkan kedatangan "Dr. Ananda Coomaraswamy" di New York. "Dr. Coomaraswamy," reporter itu mencatat, "datang di bawah janji yang tidak biasa untuk tidak mengkritik pemerintah Inggris dengan cara apa pun. Dan dia menepati janjinya. Apa yang dia katakan bukanlah politik—ini adalah perbandingan peradaban dan pasang surut idealisme Asia dan materialisme Barat. Tetapi dalam perbandingan ini ada banyak ramalan politik yang tidak tertulis." [98]

Pada awal 1916, Tribune menggambarkan Coomaraswamy sebagai "idealis Asia" yang pendiam dan menyenangkan, tetapi kenyataannya lebih kompleks. Coomaraswamy telah dikategorikan sebagai subversif berbahaya dan ini menjelaskan kondisi yang tidak biasa saat dia tiba di New York. Meskipun penduduk Inggris pada tahun 1916, ia telah tinggal di India dan mematikan sejak 1903 dan sangat aktif dalam gerakan kemerdekaan India. Tanggapannya terhadap pemberlakuan wajib militer universal Inggris pada Januari 1916 adalah dengan mendaftar sebagai penentang hati nurani dengan alasan bahwa orang India "tidak memiliki panggilan penting untuk menawarkan dinas militer." [99]Dia akhirnya diizinkan untuk beremigrasi

ke Amerika Serikat dengan pemahaman bahwa dia tidak akan pernah diizinkan kembali ke Inggris dan hanya setelah sebagian hartanya disita. [100] Di Amerika Serikat, Coomaraswamy menjabat sebagai kurator koleksi seni Asia di Museum Seni Rupa Boston, dan menerbitkan secara luas tentang seni dan agama India. Dia juga membenamkan dirinya dalam gerakan anarkis New York City, di mana dia berkontribusi pada beberapa jurnal dan membentuk lingkaran di toko buku Sunwise Turn, yang pemiliknya menerbitkan bukunya yang paling terkenal, The Dance of Siva , pada tahun 1918. [101]

Ananda Coomaraswamy adalah anak imperialisme Inggris abad kesembilan belas, lahir pada 22 Agustus 1877 di Kolombo, Sri Lanka (Ceylon). Ayahnya, Sir Mutu Coomaraswamy, berasal dari bangsawan Tamil di pulau itu dan merupakan orang India pertama yang dipanggil ke bar di Inggris. Ibunya, Elizabeth Clay Beeby, adalah anggota kelas atas Inggris. Pada tahun 1878 Elizabeth kembali ke Inggris bersama putranya. Ayah Ananda bermaksud untuk mengikuti, tetapi jatuh sakit dan meninggal. Akibatnya Coomaraswamy dibesarkan di Inggris, di mana ia menerima gelar Sarjana Geologi dan Botani pada tahun 1900 dari Universitas London. [102]

Dia bertemu istri pertamanya, Ethel Partridge, saat melakukan ekspedisi geologi di selatan Inggris pada tahun 1901. Tahun berikutnya mereka menikah dan berlayar ke Sri Lanka, di mana Coomaraswamy telah ditunjuk sebagai Direktur Survei Mineralogi oleh pemerintah Inggris. [103] Ethel kemungkinan besar memperkenalkan suaminya pada tulisan-tulisan William Morris dan ahli teori seni dan kerajinan

lainnya. Ayah Partridge adalah seorang pengrajin ulung dan saudara laki-lakinya, Fred Partridge, adalah seorang pengrajin di Chipping Campden Guild of Handicraft di Gloucestershire, Inggris, dijalankan oleh ahli teori dan arsitek seni-dan-kerajinan, CR Ashbee. [104]Suatu saat selama mereka tinggal di India, Coomaraswamys menugaskan Ashbee untuk memperbarui Kapel Norman yang kumuh di Broad Campden, sebuah desa dekat Ashbee's Guild. Di sinilah mereka menetap setelah meninggalkan Sri Lanka pada tahun 1907.

Setelah dua tahun tinggal di Kapel, Coomaraswamy mulai bepergian lagi, dan antara tahun 1909 dan 1913 ia berpindah-pindah antara India dan Inggris. Ethel menemaninya ke India pada tahun 1910, tetapi kembali ke Broad Campden sendirian. Pernikahan mereka putus tak lama setelah itu. Pada saat itu Ashbee mengambil alih pemeliharaan Kapel dan kehadiran Coomaraswamy semakin jarang. [105]

Aktivisme politik pasangan ini (dan awal dari kritik seni Ananda) berasal dari tahun 1905, ketika mereka memainkan peran kunci dalam mendirikan “Masyarakat Reformasi Sosial Ceylon” dan sebuah jurnal, The Ceylon National Review , untuk “mendorong dan memulai reformasi dalam kebiasaan sosial. di antara orang Ceylonese, dan untuk mencegah peniruan kebiasaan dan adat istiadat Eropa yang tidak sesuai dengan pikiran.” [106] Secara signifikan, salah satu dosen tamu paling awal Lembaga adalah Annie Besant, presiden Masyarakat Teosofis Internasional, yang berbicara pada bulan November 1907 tentang “Reformasi Nasional: Permohonan untuk Kembali ke

Kehidupan Timur yang Lebih Sederhana.” [107] Besant, yang tinggal di Kalkuta, adalah juru bicara gerakan swaraj (pemerintahan sendiri) India yang mempromosikanswadeshi (kepribumian) di dua front: boikot impor industri Inggris dan kembalinya ke manufaktur pribumi. [108] Dukungan Besant untuk kemerdekaan India dapat dilacak pada keyakinan gerakan teosofis bahwa dunia sedang mengalami "kebangkitan" universal di mana kesadaran "spiritual" umat manusia akan mengatasi semua perpecahan berbasis sosial, budaya, dan politik. [109] Para teosofis menganggap kesadaran sebagai kekuatan utama dalam sejarah, dan mereka menemukan sikap yang sama di antara anti-kolonialis India yang terkait dengan Coomaraswamy, terutama penyair Rabindranath Tagore dan keponakannya, pelukis Abanindronath Tagore.

Tagores adalah juru bicara terkemuka di sayap India dari gerakan kemerdekaan pan-Asia awal abad kedua puluh, yang menarik banyak seniman dan aktivis. Pan-Asia lainnya termasuk Coomaraswamy, Besant, seniman-penyair Jepang Okarkura Kakuzo, dan jaringan longgar radikal Asia, Eropa, dan Amerika Utara. [110]Kaum pan-Asianis menyerukan kebangkitan budaya pra-kolonial di antara bangsa mereka masing-masing dan menolak model organisasi sosial negara Eropa yang mendukung "persaudaraan bangsa-bangsa sedunia" yang dijiwai oleh nilai-nilai spiritual. Untuk tujuan ini, Tagores menggabungkan perlawanan terhadap tren westernisasi dalam gerakan kemerdekaan India dengan seruan untuk kebangkitan seni dan budaya tradisional India. Kontribusi Coomaraswamy pada upaya

tersebut adalah mengembangkan kritik seni dan kerajinan yang canggih terhadap kapitalisme industri dan kolonialisme yang menghubungkan idealisme agama India dan warisan seni negara dengan masalah sosial dan ekonomi yang konkret.

Coomaraswamy berpendapat swadeshi India bergantung pada pembaruan seni asli dan idealisme spiritual yang telah membentuk tatanan sosial pra-industri dan pra-kolonial anak benua itu. Dia menggarisbawahi poin ini dalam kata pengantar untuk studi sejarah seni penting pertamanya, Seni Sinhala Abad Pertengahan (1908), di mana ia menggambarkan kondisi di wilayah Sri Lanka sebelum pendudukan Inggris. Pada saat itu, patung dan lukisan dibuat oleh pengrajin untuk tujuan spiritual dan seni tidak dapat dipisahkan dari kehidupan budaya dan material masyarakat. Bekerja di bawah struktur perusahaan sosial "tidak berbeda dengan Eropa abad pertengahan awal," pengrajin menghasilkan seni yang dianggap oleh bangsawan dan petani sama sebagai fitur integral dari praktik keagamaan yang merupakan fondasi masyarakat India. [111] Dalam Essays in National Idealism , kumpulan esai yang membuatnya terkenal di India, Coomaraswamy memperluas gagasan tentang keterkaitan antara seni, masyarakat, dan religiusitas. [112] Seni India adalah "seni hidup" yang diciptakan sesuai dengan cita-cita agama yang membentuk dan menentukan kehidupan masyarakat, baik "spiritual maupun material." [113] Seniman tidak bermaksud mengekspresikan "bentuk eksternal alam", melainkan "ide di balik pengalaman sensual", sebuah konsep yang penting bagi agama India. [114] Dari upaya ini telah tumbuh

sekumpulan bentuk tradisional yang "dibentuk secara tidak terlihat oleh generasi penerus" pengrajin yang terinspirasi oleh idealisme agama yang menjiwai negara secara keseluruhan. [115]

Kapitalisme industri menghancurkan baik cita-cita agama dalam seni India maupun cara produksi yang mengikat seni ini dengan kehidupan ekonomi India. Aturan kekaisaran Inggris telah mengganggu sponsor bangsawan dari seniman-pengrajin. Lebih buruk lagi, di bawah ekonomi kapitalis kekaisaran barang-barang produksi massal yang dibuat dengan mesin diperkenalkan ke Timur. Dalam Seni Sinhala Abad Pertengahan Coomaraswamy menyesali finalitas "suram" dari proses ini yang mengusir pengrajin desa dari alat tenun dan peralatan mereka, sehingga memisahkan "seni dari tenaga kerja." [116] Setiap kematian kerajinan mengakibatkan kematian bidang lain dari "sarana budaya" komunitas karena barang-barang impor menggantikan kekuatan intelektual, imajinatif, etis dan pendidikan yang terkandung dalam pengrajin. [117]

Imperialisme juga memperkenalkan nilai-nilai budaya yang sama-sama merusak seni. Akibat komersialisme, Eropa modern menjadi materialistis: mengutamakan penampilan, mendorong seniman untuk menciptakan produk yang memberikan kesenangan melalui peniruan keindahan. [118] "Perceraian total antara seni dan kehidupan" membutakan orang Eropa terhadap hubungan organik seni India dengan "kehidupan spiritual dan material orang-orang yang melahirkannya." [119] Akibatnya, kritikus seni Eropa membandingkan seni India dengan prototipe Yunani Barat dan menganggap yang

pertama kurang. [120] Melihat tidak berharganya warisan seni India, Inggris mengajarkan klasisisme akademis di akademi seni kolonial dan mengabaikan agama dan bahasa India di institusi pendidikan tinggi. Dengan demikian, mereka menambah kerusakan yang ditimbulkan oleh serangan ekonomi terhadap seni dan kerajinan anak benua itu dengan program budaya "peradaban" yang dikecam keras oleh Coomaraswamy. [121]

Dalam esainya tahun 1907, "The Deeper Meaning of the Struggle," Coomaraswamy berpendapat bahwa kapitalisme industri hanya dapat digulingkan melalui perjuangan kemerdekaan yang akan memperbarui kondisi ekonomi, sosial dan agama yang telah membentuk cara hidup pra-kapitalis di sub-benua itu. . [122] Oleh karena itu, sangat penting untuk mematahkan kekuatan ideologis modernitas industri-kapitalis dalam jajaran gerakan kemerdekaan. Esai dalam Idealisme Nasional berisi polemik panas terhadap kaum nasionalis yang berpendapat bahwa kapitalisme industri pribumi dan penerapan praktik sosial Eropa adalah jalan menuju kemerdekaan. Mereka yang mengejar " swadeshi yang salah"," tulis Coomaraswamy, tidak menghargai keterkaitan antara produksi kerajinan dan identitas sosial. Mereka menolak budaya mereka sendiri dan berdiri acuh tak acuh sementara industri kerajinan dan keterampilan turun-temurun yang merupakan kunci kemerdekaan sejati membusuk dan binasa. [123]

Di sini, hubungan Coomaraswamy dengan sosialis revolusioner William Morris, pendiri gerakan seni dan kerajinan Inggris, menjadi penting. Roger Lipsey dan yang lainnya telah menunjukkan bahwa

kritik seni Coomaraswamy sangat berhutang budi pada tulisan-tulisan Morris yang anti-industri dan anti-kapitalis. [124] Coomaraswamy bahkan meminjam judul "Makna Perjuangan yang Lebih Dalam" dari pamflet Morris. Dalam traktatnya Morris mengkritik kapitalisme industri dan menyerukan pembaruan seni dan kerajinan "organik" dari Eropa abad pertengahan pra-industri, ketika ekspresi artistik diwujudkan oleh massa luas masyarakat melalui produksi kerajinan. [125]Morris melihat seni dan kerajinan sebagai dasar untuk tatanan sosial yang lebih baik di mana seni akan “dibuat oleh rakyat dan untuk rakyat, sebagai kebahagiaan bagi pembuat dan pengguna.” [126] Dan sementara dia bekerja untuk mewujudkan visi ini di Inggris, dia juga memperluasnya ke dunia non-Eropa. Pada tahun 1882, ia menulis serangan pedas pada pengenalan barang-barang industri ke India, mengklaim bahwa dengan menggusur kerajinan tradisional imperialisme Inggris memiskinkan estetika India dan memiliki efek merugikan pada kehidupan budaya dan agama. [127] Morris memprotes, tapi itu adalah Coomaraswamy dan swadeshigerakan yang memberikan protes ini kekuatan yang belum pernah terjadi sebelumnya. Anti-kolonialisme mereka menempatkan seni dan kerajinan di garis depan penolakan total kapitalisme industri.

Di Inggris, kritik Coomaraswamy dengan antusias didukung oleh sejumlah radikal seni dan kerajinan, termasuk Arthur J. Penty dan AR Orage, editor jurnal berpengaruh London, The New Age . [128] The New Age adalah kendaraan penting bagi orang-orang di antara kiri Inggris yang kritis terhadap sosialisme negara, sebuah posisi yang

membawanya untuk memperjuangkan berbagai penyebab, termasuk sindikalisme anarkis, individualisme Nietzschean, dan antikolonialisme seni dan kerajinan Coomaraswamy. . [129] Faktanya, Penty dan Coomaraswamy adalah teman dekat dan sekutu: keduanya menulis untuk The New Age, dan Penty berulang kali mengutip karya Coomaraswamy dalam publikasinya sendiri. Penty adalah seorang aktivis seni dan kerajinan terkenal yang mengumumkan bentuk anarkis Sosialisme Persekutuan di mana federasi serikat seni dan kerajinan yang dikelola komunitas mirip dengan komune federasi Kropotkin akan menggantikan industri milik negara dan swasta. Dan, seperti Coomaraswamy, Penty menyesali penyebaran kapitalisme industri di koloni-koloni dan Eropa, tetapi tetap berharap bahwa dunia masih bisa membalikkan keadaan. [130]

Pada tahun 1914 Coomaraswamy menciptakan istilah "pasca-industrialisme" untuk menandai programnya. [131] Dia menggunakan istilah itu untuk menyerang progresivisme Eurosentris dari "modernis" Eropa dan non-Eropa yang membagi dunia menjadi "maju" dan "terbelakang" dan menganggap pengalaman kapitalis industri Barat sebagai tahap yang paling maju. Berbicara tentang pasca - industrialisme berarti menegaskan alternatif anti-industri dan anti-kapitalisnya adalah bentuk modernitas yang tidak hanya bersaing dengan kapitalisme industri Eropa, tetapi ditakdirkan untuk menggantikannya. [132]

Meringkas posisi dirinya dan Coomaraswamy, Penty menulis bahwa pasca-industrialis di Timur dan Barat dipandu oleh

"medievalisme" baru yang bersifat ideologis. [133] "Medievalisme" menunjuk sikap kritis pasca-industrialis, yang, dalam kata-kata Penty, menantang "konsep kemajuan dengan kemajuan industri yang tidak pandang bulu dengan meninggikan zaman yang, apa pun cacatnya, bagaimanapun juga bebas dari cacat masa kini dan dengan demikian memberikan sesuatu yang konkret dan nyata di mana pemikiran kita dapat mengkristal." [134] Baik Penty maupun Coomaraswamy tidak mencari resusitasi menyeluruh terhadap institusi abad pertengahan: periode yang merangkum model organisasi sosial masa depan. [135]Ciri terpenting masyarakat abad pertengahan adalah integrasi idealisme spiritual dengan aktivitas sehari-hari penduduk, terutama melalui seni. Memang, Coomaraswamy dengan blak-blakan menyatakan bahwa "revolusi permanen" yang diwakili oleh pasca-industrialisme "hanya dapat [direalisasi] melalui seni." [136]

Lalu, apa peran Nietzsche dalam revolusi ini? Coomaraswamy mengemukakan pemberontakan spiritual melawan kolonialisme di Timur sedang ditambah dengan munculnya anarkisme Nietzschean di Barat. Ini adalah pesan yang dia sebarkan di banyak buku dan artikel, termasuk publikasi utamanya tentang periode Perang Dunia I, The Dance of Siva .

Mari kita mulai dengan kodifikasi anarkisme Coomaraswamy dalam esai penutup *The Dance of Siva , "Individualitas, Otonomi, dan Fungsi."* Judulnya adalah terjemahan dari prinsip-prinsip Hindu sva-bhava , sva-rajya , dan sva-dharma , istilah-istilah yang menunjukkan Coomaraswamy mengalirkan kedalaman warisan budaya dan spiritual

India untuk merumuskan interpretasinya tentang anarkisme. [137]Dia membuka esainya dengan mengamati bahwa "obyek pemerintahan," apakah itu penakluk, monarki turun-temurun, atau pemerintahan mayoritas melalui perwakilan, "adalah membuat yang diperintah berperilaku seperti yang diinginkan gubernur." Oleh karena itu, penolakan terhadap tirani semacam itu mengharuskan penolakan terhadap semua bentuk pemerintahan yang mendukung cita-cita anarkis, “otonomi individu.”

Ada dua pilihan. Salah satunya adalah menata kembali masyarakat untuk memaksimalkan kemandirian individu yang diinginkan. Dalam pengaturan ini, orang hanya akan bekerja sama atas dasar kesepakatan masing-masing individu untuk tunduk pada aturan mayoritas. Coomaraswamy, bagaimanapun, tidak percaya pada kelangsungan sistem seperti itu; pembangkang, menurutnya, akan terus-menerus berpisah dari kelompok. Hasil akhirnya adalah masyarakat yang terdiri dari individu-individu yang memerintah sendiri secara otonom, “masing-masing, seolah-olah, duduk bersenjata di rumahnya sendiri, bersiap untuk mengusir penyusup.” Kelemahan dari individualisme "aturan mayoritas" adalah bahwa ia mendukung keinginan untuk memerintah di pihak setiap individu di mana fokus aktivitas setiap orang adalah membesarkan diri. Hasil “anarki kekacauan” menyebabkan “keseimbangan [sosial] yang tidak stabil” yang hanya dapat diluruskan dengan kembali ke beberapa bentuk sebelumnya,status quo ante .” [138]

Pendekatan alternatif untuk otonomi individu adalah pemenuhan diri melalui “penolakan—penolakan keinginan untuk memerintah.” Jika etos ini diadopsi, tidak ada yang menghalangi pengakuan kepentingan bersama atau kerja sama yang diperlukan untuk mencapai masyarakat yang harmonis. Waspada terhadap fakta bahwa beberapa pembaca mungkin menafsirkan alternatifnya terhadap "anarki kekacauan" sebagai seruan untuk sosialisme negara, Coomaraswamy dengan cepat menambahkan bahwa "kerjasama bukanlah pemerintah"—pengulangan tema prinsip Anarkis-Komunisme Kropotkin manifesto tahun 1887. Menggambar pada Kropotkin, ia berpendapat bahwa etos penolakan mendorong pertumbuhan "saling membantu" dan memungkinkan setiap individu untuk "memenuhi fungsinya sendiri." Dia menyebut bentuk organisasi sosial ini sebagai “anarki pelepasan keduniawian yang spontan.” Anarkisme spontan menghilangkan keinginan individu untuk saling memerintah, sehingga menciptakan keseimbangan sosial yang stabil yang dapat mengakhiri perselisihan dan perselisihan sosial umat manusia. [139]

Anarkisme spontan adalah "ideal" -nya. Dalam praktiknya, dia membayangkan etos anarkis penolakan membimbing reorganisasi masyarakat di bawah "eksekutif yang tercerahkan." Meskipun masih mempertahankan kemiripan dengan pemerintahan, masyarakat "cinta tanpa akhir dan kebebasan tanpa akhir" ini akan diberkati oleh "tingkat kebebasan dan keadilan terbesar yang mungkin secara praktis." [140] Akibatnya, Coomaraswamy menyusun kembali doktrin

Hindu kuno tentang "individualitas, otonomi, dan fungsi" sebagai bentuk individualisme anarkis untuk zamannya sendiri.

Dalam “Individualitas, Otonomi, dan Fungsi,” ia merujuk pada kesadaran “anarkis yang menolak” sebagai “kehendak untuk berkuasa,” sebuah keinginan yang berusaha untuk tidak mengatur orang lain, tetapi hanya dirinya sendiri. [141] Esai kedua dari The Dance of Siva , “Cosmopolitan View of Nietzsche,” mengembangkan tema ini. Di sini Coomaraswamy menyatukan agama Timur, anarkisme, dan Nietzsche dalam upaya untuk memberikan perjuangan pasca-industrialis di Barat sebuah fondasi individualis dan idealis yang serupa dengan Timur, di mana pembaruan spiritual di sepanjang garis "anarki penolakan" adalah pusat fitur dari tatanan pasca-industri yang akan datang.

Coomaraswamy membuka esainya yang mencirikan filosofi Nietzsche sebagai "agama Eropa modern—agama Individualisme Idealis." [142] “Manusia super” Nietzsche, tulisnya, mirip dengan konsep Cina tentang makhluk superior dan Purusha India , Bodhisattva , dan Jivan-mukta . Seperti rekan-rekan mistik Timurnya, manusia super menyadari "kesatuan dan saling ketergantungan dari semua kehidupan dan interpenetrasi spiritual dan material." Inilah sebabnya mengapa Nietzsche begitu memusuhi Kekristenan—orang-orang Kristen memisahkan yang suci dari yang sekuler dan membagi dunia menjadi kutub yang berlawanan dari "baik" dan "jahat." [143]Superman Nietzsche, "yang kebajikannya berdiri 'melampaui kebaikan dan kejahatan,'" adalah padanan Barat dari Arhat India

(mahir), Buddha (tercerahkan), Jina (penakluk), Tirthakara (penemu sungai), Bodhisattva (inkarnasi dari kebajikan yang dianugerahkan), dan di atas semua itu Jivan-mukta (dibebaskan dalam kehidupan ini), “yang tindakannya tidak lagi baik atau buruk, tetapi berasal dari sifat bebasnya.” [144] Superman berjuang untuk "keharmonisan batin" dengan berhenti membedakan antara tindakan "egois" dan "tidak egois". “Tugas tertinggi dan satu-satunya” miliknya adalah menjadi dirinya yang sebenarnya. [145]Di tempat lain Coomaraswamy menyimpulkan filosofi Nietzsche sebagai proses di mana individu secara bertahap bergerak menuju Real dengan tunduk pada "seniman, orang suci, dan filsuf di dalam." “Untuk Realitas itu ,” dia menyimpulkan, “ Engkau .” [146]

Lawrence J. Rosàn telah mendefinisikan religiusitas India sebagai bentuk monisme "mutlak" di mana kesadaran subjektif adalah komponen pemersatu yang penting. Jika, seperti dalam pemikiran India, "individu secara sadar bersatu dengan Satu Realitas," maka "Realitas itu sendiri," tulis Rosn, "pasti semacam kesadaran." [147] Menggambar pada Nietzsche, Coomaraswamy membangun jembatan individualis antara etos pencerahan agama Timur (Hinduisme-Buddhisme) dan cita-cita Barat tentang organisasi sosial yang harmonis (anarkisme).

Namun, radikalisme anarkisme transnasional Coomaraswamy benar-benar muncul ketika kita membandingkan pasca-revolusi industrinya dengan Marxisme. Kaum Marxis berpendapat bahwa tahap sejarah prasyarat dalam perkembangan umat manusia menuju

masyarakat yang dibebaskan adalah kapitalisme industri. Seperti yang dipahami Marx, dukungannya terhadap industrialisme yang muncul di Barat menjadikan program revolusionernya modern dan "materialis" berdasarkan imanensinya dalam sejarah dunia, sebagai lawan dari "utopianisme" yang dianggap non-imanen dari Charles Fourier, Pierre-Joseph Proudhon , dan radikal lainnya. Memang, para pengikut Marx sejak itu telah menolak segala macam “anti-modernis”—dari William Blake, William Morris,[148]

Tentu saja timbul pertanyaan tentang “modernitas” siapa yang diambil oleh Marx dan para pembantunya di zaman akhir, karena kapitalisme industri dan rangkaian institusi politik dan sosial yang terkait dengannya, pertama dan terutama, merupakan urusan Barat. Faktanya, kegigihan kaum Marxis yang angkuh yang menempatkan imanensi modernitas dalam industrialisme dengan mengesampingkan setiap sistem sosial ekonomi lainnya adalah luar biasa, mengingat bahwa hal itu telah membawa kita ke dalam bencana lingkungan dan sosial dengan proporsi planet yang tidak kurang dari itu. [149]

Sebaliknya, anarkisme Coomaraswamy merupakan contoh menarik dari pembauran lintas budaya di mana kritik Eropa terhadap kapitalisme industri yang didasarkan pada seni dan kerajinan diubah menjadi tujuan anti-kolonial dalam kampanye melawan imperialisme budaya Eurosentris dan akibat wajar material, kapitalisme industri. Seperti yang telah kita lihat, "etos penolakan" Nietzschean dari Coomaraswamy, yang akan menyelesaikan konflik sosial demi

"kebajikan yang menganugerahkan manusia super", tidak dapat dipisahkan dari tatanan ekonomi pasca-industrinya. [150] Ini adalah proyek anarkis yang luar biasa di mana individualisme berkembang di bawah tatanan sosial yang adil yang ekologis sampai ke intinya.

Pada saat kematiannya pada tahun 1947, pasca-industrialisme sudah dilupakan. Ini mewakili jalan yang tidak diambil, dilewati setelah Perang Dunia I oleh kapitalis Barat, Kekaisaran Soviet, dan banyak "modernis" Asia, mulai dari India di bawah Jawaharlal Nehru hingga oligarki Partai Komunis China. Namun, ketika konsekuensinya semakin jelas, kritik Coomaraswamy hanya mendapatkan kekuatan dan urgensi.

POLITIK DIONYSIAN: IMPLIKASI ANARKISTIK KRITIK FRIEDRICH NIETZSCHE TERHADAP EPISTEMOLOGI BARAT, OLEH ANDREW M. KOCH

PENGANTAR

Siapa pun yang memiliki minat lebih dari sekadar pada Friedrich Nietzsche mungkin akan terkejut menemukan diskusi tentang karyanya dalam konteks anarkisme. Nietzsche berulang kali mengkritik anarkisme, [151] bersama dengan sosialisme dan Kristen, karena naif dan mengabaikan ketidaksetaraan alami manusia. Hasilnya, katanya, menghasilkan tatanan politik yang disfungsional. Bagi Nietzsche, kaum anarkis, sosialis, dan Kristen adalah pemasok dekaden dari interpretasi yang tidak wajar dan merusak kondisi manusia.

Namun, kita harus berhati-hati untuk tidak terburu-buru mengambil kesimpulan tentang masalah anarkisme justru karena Nietzsche mengaitkannya dengan sosialisme dan Kristen. Ketika Nietzsche berbicara tentang anarkisme, ia mengaitkannya dengan cita-cita kesetaraan dan pemberdayaan yang tidak berdaya yang dibahas oleh penulis anarkis seperti Proudhon, Godwin, dan Kropotkin. Dengan demikian, Nietzsche melihat benang merah yang serupa dengan ide-ide "berbahagialah orang yang celaka" yang terkandung dalam agama Kristen. Baginya, bentuk anarkisme ini, bersama dengan sosialisme, adalah tambahan “modern” untuk moralitas budak yang disajikan dalam agama Kristen.

Membaca secara harfiah, tidaklah sulit untuk berhenti membaca Nietzsche dengan pandangan bahwa ia sedang mencari kembalinya cita-cita aristokrat. [152] Ini adalah kesimpulan yang ditarik oleh interpretasi rinci Bruce Detwiler tentang politik Nietzsche. [153] Nilai-nilai kekuatan dan kemuliaan terus-menerus ditekankan di seluruh berbagai karya Nietzsche dan kesimpulan semacam itu cukup masuk akal. Aristokrasi dipuji karena pengakuannya atas ketidaksetaraan mendasar manusia. Namun, aristokrasi dalam pengertian tradisional menyiratkan jauh lebih banyak struktur daripada apa yang ada dalam pikiran Nietzsche.

Politik demokrasi memberikan jauh lebih banyak keterbukaan daripada aristokrasi. Dalam usahanya membangun pembelaan Nietzschean terhadap demokrasi, Lawrence Hatab mengejar tema ini dengan menggunakan konsep-konsep post-strukturalisme kontemporer. [154] Namun, demokrasi, sebagai manifestasi politik dari moralitas budak, dikecam berulang kali dalam tulisan Nietzsche. Struktur terbuka demokrasi perwakilan dan meritokrasi tersirat kompatibel dengan ide-ide Nietzsche, tetapi bagi Nietzsche logika demokrasi perwakilan menderita cacat yang sama seperti yang diidentifikasi Platon di Republik .. Bagaimana orang-orang yang lebih rendah dapat diharapkan untuk memilih orang-orang yang benar-benar atasan mereka? Seseorang harus mengandaikan "kesetaraan" sebelum demokrasi menjadi resep politik yang logis. Pada akhirnya, praktik politik demokratis menyangkal "keinginan untuk berkuasa" dan hierarki alami di antara manusia.

Mereka yang mengklaim bahwa Nietzsche memiliki kecenderungan anarkis dapat menemukan dukungan dalam kebenciannya yang tak terbantahkan terhadap negara modern. Negara adalah untuk "kawanan," "yang berlebihan." [155] Negara modern melanggengkan dirinya dengan mempromosikan kebohongan "kebebasan" dan "kesetaraan," yang berfungsi untuk membenarkan ekspansi terus-menerus dari kekuasaan negara. Namun, bahkan mempertimbangkan serangan-serangan terhadap negara-bangsa ini, Nietzsche tidak begitu saja masuk dalam kategori “anarkis.” Kritik terhadap negara-bangsa, dan etos demokrasinya pada periode modern, bukan merupakan kritik terhadap kekuasaan secara umum atau kritik terhadap penggunaan kekuasaan. Bagi Nietzsche, pelaksanaan kekuasaan tidak hanya berguna secara strategis, tetapi keinginan untuk menjalankan kekuasaan dikatakan sebagai bagian dari konstitusi ontologis esensial dari semua kehidupan.

Jadi, pertanyaan kritisnya: jika Nietzsche bukan, setidaknya secara terang-terangan, seorang anarkis, dan bahkan kritiknya terhadap negara-bangsa bukanlah kritik kekuasaan, tetapi kritik terhadap konfigurasi kekuasaan modern, lalu apa yang bisa Nietzsche lakukan? harus mengatakan bahwa itu berharga bagi kaum anarkis? Poin sentral dari makalah ini adalah bahwa bukan apa yang dikatakan Nietzsche tentang politik yang penting untuk diskusi tentang anarkisme, tetapi apa yang dia katakan tentang "kebenaran." Kekhawatiran tentang apa yang memvalidasi pernyataan

sebagai "benar" atau "salah" ada di latar depan atau latar belakang semua teks Nietzsche dari The Birth of Tragedy hingga Ecce Homo. Ketika Nietzsche meneliti "kebenaran" yang ada di bawah munculnya tatanan politik demokratis modern, ia menemukan metafisika lama dalam kedok baru.

Namun, masalahnya lebih kompleks daripada sekadar menolak moralitas budak lama dan bentuknya yang sekuler dan demokratis. Jika kehidupan harus dilihat melalui estetika daripada lensa moral, dan kehidupan dan seni keduanya bergantung pada ilusi, [156] maka aspek kehidupan yang disebut politik itu juga harus ilusi. Karena tidak memiliki “kebenaran”, politik harus beroperasi di bawah praanggapan. Praanggapan ini berasal dari mimpi Apollonian, keinginan untuk membangun, bukan dalam kebenaran esensial apa pun tentang dunia atau manusia.

Hanya ketika dihadapkan dengan Dionysus ilusi terungkap dan fondasi untuk struktur tetap dihancurkan. Kritik epistemologis Nietzsche mengarah pada penolakan semua pernyataan validitas dasar. Karakter dunia adalah anarkis, tanpa bentuk esensial atau teleologi tertentu. Oleh karena itu, ilusi yang dengannya kita hidup semuanya fana dan fana.

I. POLITIK SEBAGAI PERUSAHAAN APOLLONIAN

Mengikuti metodologi genealogis umumnya, Nietzsche mencari penjelasan untuk tatanan sosial dan politik yang ada bukan dalam gagasan dan cita-cita kesadaran manusia, tetapi dalam kebutuhan

historis yang muncul ketika manusia berjuang melawan alam dan melawan satu sama lain untuk kelangsungan hidup mereka. "Kesadaran" tidak lebih dari pengakuan akan kebutuhan itu. Di bidang moralitas, ini telah menyebabkan revaluasi nilai-nilai yang datang bersama Kekristenan dan munculnya kelas bawah ke posisi dominan. [157] Dalam politik, Nietzsche mengklaim bahwa negara-bangsa muncul dari perhatian material dari kepentingan komersial dan tanah. [158]

Karakter negara-bangsa, dan validitas fondasinya, mewakili masalah lain. Jika negara-bangsa muncul dari kondisi-kondisi yang historis dan bergantung pada kondisi-kondisi material kehidupan, maka, jelas, tidak akan ada hubungan antara pelaksanaan kekuasaan dan gagasan transendental tentang esensi kolektif, teleologi manusia atau sosial, atau landasan moral. . Namun, masih ada pertanyaan mengenai "keinginan untuk menyusun" sebagai bagian dari "keinginan untuk berkuasa." Apa asal mula proses yang mengawali konstruksi struktur politik? Kehendak untuk struktur apa pun, bagi Nietzsche, adalah kehendak Apollonian.

Posisi Nietzsche adalah bahwa hubungan antara manusia dan dunia alam pada dasarnya adalah hubungan estetis. Dunia dibenarkan hanya sebagai fenomena estetika. [159] Klaim ini memiliki beberapa segi. Dunia membutuhkan interpretasi. Manusia tidak terlibat dalam mengungkap kebenaran transendental yang tersembunyi. Sains tidak mengungkap kebenaran, tetapi hanya merupakan bentuk interpretasi yang terjadi dalam struktur sintaksis yang ketat. "Objektivitas" yang

ingin dibawanya ke interpretasi menghasilkan hasil dari tatanan yang lebih rendah daripada artistik. [160] Karakter nyata sains sebenarnya adalah penangguhan "kehendak" dalam interpretasinya. [161] Kondisi penciptaan seni adalah kondisi tertinggi bagi manusia.

Apollonian dan Dionysian adalah dua kekuatan yang ketegangannya menghasilkan seni. Nietzsche menggunakan metafora "mimpi" dan "kemabukan" untuk menunjukkan apa yang dia maksud dengan dua konsep ini. [162] The Apollonian adalah keinginan estetika untuk membangun ilusi, fantasi, yang membawa keindahan dan ketertiban. Melalui konstruksi citra, kita menginterpretasikan tempat dan aktivitas kita dalam hubungannya dengan dunia. “Jika kita dapat membayangkan inkarnasi dari disonansi—dan apakah manusia jika bukan itu?—disonansi itu, untuk bertahan hidup, akan membutuhkan ilusi yang luar biasa untuk menutupinya dengan selubung keindahan. Ini adalah maksud artistik yang tepat dari Apollo…” [163] Kita ditebus melalui ilusi-ilusi ini. [164] Ilusi memberi kita identitas, tujuan, dan koneksi.

Nietzsche berpendapat bahwa fantasi ini berasal dari kebutuhan. [165] Kebutuhan memulai konstruksi ilusi, tetapi itu saja tidak cukup untuk memvalidasi hasil tentatif dan kontingen yang sesuai dengan "benar." Hal ini penting karena membentuk karakter dasar dari semua struktur politik. Jika asal usul struktur adalah estetis daripada "esensial" atau bahkan "ilmiah", maka sifat tentatif dan kontingen dari setiap struktur lebih jelas. Seperti yang dikatakan Nietzsche, seni

bukanlah tiruan dari alam tetapi suplemen metafisiknya, yang dibangkitkan di samping alam untuk mengatasinya. [166]

Konstruksi tatanan politik justru merupakan jenis produk yang digambarkan Nietzsche sebagai hasil dari kehendak Apollonian. Struktur politik adalah sisa dari "keinginan untuk berkuasa" karena ia berusaha untuk menertibkan dunia dengan membangun citra strukturnya. Dorongan ini menimbulkan pembentukan ilusi. Asal usul "politik" adalah kebutuhan untuk menciptakan keteraturan dan struktur, untuk mengangkat manusia dari disonansi alam.

Dalam istilah politik, keinginan untuk konstruksi, didorong oleh kebutuhan, telah menghasilkan representasi "sifat manusia" sebagai titik acuan tetap untuk proses deduktif aplikasi politik. Begitu definisi karakter manusia dapat ditegaskan, struktur politik muncul sebagai hasil logis. Ini adalah kasus terlepas dari isi representasi itu.

Oleh karena itu, penolakan Nietzsche terhadap tradisi filsafat Barat juga merupakan penolakan terhadap tradisi politik Barat. Dari perspektif silsilah, penokohan sifat manusia yang telah menjadi dasar resep politik dari Plato hingga Hobbes, Locke, Kropotkin, dan Marx [167] memiliki asal-usul dalam kebutuhan historis dan kontekstual tertentu. Sifat manusia diwakili untuk memberikan dasar bagi konstruksi Apollonian, kebutuhan untuk membawa ketertiban dan struktur. Praktik politik adalah aplikasi dari ilusi itu.

II. APA YANG DIONYSUS KETAHUI: KRITIK NIETZSCHE TERHADAP EPISTEMOLOGI BARAT

Dalam ketegangan antara Apollo dan Dionysus, Nietzsche menyatakan dirinya sebagai murid Dionysus. [168] Metafora yang digunakan Nietzsche untuk menggambarkan kekuatan Dionysus adalah "kemabukan." Namun, sebuah pertanyaan penting tetap ada: apa signifikansi mabuk dalam konstruksi umum seni, interpretasi, dan epistemologi Barat? Nietzsche menggambarkan kondisinya secara langsung. Dunia harus dipahami sebagai fenomena estetika. Ini adalah energi Dionysian yang merupakan kekuatan asli seni. [169]

Gejolak Dionysus mewakili kondisi ekstasi, emansipasi dari semua kekuatan simbolis. [170] Negara Dionysian menangguhkan penghalang keberadaan yang biasa. [171] Di bawah pengaruh Dionysus seseorang bukan lagi seorang seniman, tetapi sebuah karya seni. [172] Sementara Nietzsche menyajikan beberapa kritik diri dari bahasa metafisiknya yang terlalu berlebihan dalam The Birth of Tragedy , [173] ia tidak pernah meninggalkan perbedaan mendasar antara kekuatan Apollonian dan Dionysian dalam pembuatan seni dan kehidupan.

Ini menimbulkan pertanyaan. Apa yang Dionysus ketahui? Nietzsche membuat klaim bahwa makna hidup hanya dapat dialamatkan sebagai fenomena estetika yang ditafsirkan, dan bahwa interpretasi semacam itu adalah ilusi. Dionysus tahu bahwa setiap klaim kebenaran tidak lebih dari pernyataan ilusi. Kebenaran adalah ilusi yang kita lupakan adalah ilusi. [174]

Tidak ada "roh," atau alasan, atau pemikiran, atau kesadaran, atau jiwa, atau kehendak, atau kebenaran: semua adalah fiksi yang tidak berguna. Tidak ada pertanyaan tentang "subjek dan objek", tetapi tentang spesies hewan tertentu yang dapat makmur hanya melalui kebenaran relatif tertentu; di atas segalanya, keteraturan persepsinya (sehingga dapat mengumpulkan pengalaman)… [175]

Organisme hidup mewujudkan keinginan untuk berkuasa. Keinginan untuk berkuasa memanifestasikan keinginan untuk bertahan hidup. Untuk bertahan hidup, Nietzsche mengklaim bahwa manusia harus memiliki pemahaman tentang fungsi reguler yang dihadapi di lingkungan untuk meningkatkan peluang bertahan hidup. Pelestarian adalah motif untuk pengetahuan. [176] Dengan demikian, Nietzsche mengklaim bahwa tidak mungkin pengetahuan kita akan melampaui apa yang diperlukan untuk bertahan hidup. [177] Spesies harus mampu memahami cukup banyak kejadian yang dapat dihitung dan konstan di dunia untuk mendasarkan skema perilaku pada mereka. Namun, karakter dunia adalah kekacauan, tanpa tatanan atau keindahan yang esensial. [178] Konstruksi Apollonian itu datang saat manusia menafsirkan dunia.

Spesies manusia menciptakan ilusi sebagai sarana untuk bertahan hidup. [179] Kriteria kebenaran adalah kegunaan biologis. [180] Oleh karena itu, tidak ada kebenaran apriori. [181] Tidak ada “fakta”, yang ada hanya interpretasi. [182] Tidak ada kebenaran tunggal, tetapi kebenaran yang tak terhitung jumlahnya, tidak ada makna tunggal tetapi interpretasi yang tak terhitung jumlahnya.

Interpretasi membutuhkan bahasa, yang merupakan ekspresi kekuasaan. [183] Kata rangsang adalah saraf. [184] Ini adalah jembatan ilusi antara hal-hal yang terpisah selamanya. [185] Sifat-sifat yang diberikan kata-kata, bagaimanapun, adalah arbitrer.

Nietzsche juga menjelaskan urutan konsep yang terbentuk. Pertama organisme memiliki sensasi, kemudian kata dibuat, dan dari kata konsep dibangun. [186] Konsep digunakan untuk menunjuk kasus di mana ada beberapa karakteristik serupa. [187] Tapi bahasa kita adalah metafora; itu tidak menggambarkan esensi suatu objek. Meminjam terminologi dari semiotika untuk menjelaskan maksud Nietzsche, kata-kata kita merujuk pada kata-kata lain. Mereka tidak menghubungkan tanda dengan referensi, atau "benda dalam dirinya sendiri" yang esensial.

Dari perspektif Nietzsche, bahasa menetapkan parameter untuk apa yang dapat dikonseptualisasikan. Kita berpikir dalam bentuk yang disediakan bahasa untuk kita. [188] Ini adalah kasus dengan aturan yang menghubungkan kata-kata juga. Tata bahasalah yang memaksa kita untuk membayangkan bahwa setiap perbuatan pasti ada pelakunya dan bahwa setiap akibat pasti ada penyebabnya. Tata bahasa memaksa kita untuk membedakan kilat dari kilatannya, mengkondisikan kita untuk berpikir dalam kerangka sebab dan akibat. [189]

Ketika gambar dan kesan diubah menjadi konsep, mereka memungkinkan konstruksi struktur piramida, hukum, subordinasi, dan batas, yang semuanya tampak bagi kita lebih stabil daripada keunikan

setiap kesan. [190] Dengan demikian, bahasa mengandung kekuatan, tidak hanya sebagai konstruksi yang melayani kelangsungan hidup, tetapi juga sebagai seperangkat struktur untuk memanipulasi, mengontrol, membangun hierarki, dan mengatur perilaku. Nietzsche mengacu pada produk dari proses ini menggunakan metafora "penjara." [191]

Nietzsche tidak hanya berbicara tentang masalah "pengetahuan" dalam ranah aktivitas sosial dan artistik. Berbeda dengan tradisi transendental dalam epistemologi Barat yang kembali ke Plato, Nietzsche berpendapat bahwa pengetahuan diciptakan, bukan ditemukan. Semua pengetahuan adalah konstruksi manusia. Sains membangun dan membangun kembali konsep. [192] Manusia membangun jaring konseptual seperti lebah membangun struktur lilin untuk menampung madunya. [193]Nietzsche kemudian memberikan contoh lain untuk menegaskan maksudnya. Jika manusia menyusun definisi mamalia, dan dalam melihat pernyataan unta, "Ada mamalia," Nietzsche bertanya, "Dari nilai kebenaran apa klaim semacam itu?" Bahwa unta adalah mamalia tidak benar dalam dirinya sendiri, tetapi hanya dalam kaitannya dengan kategori manusia yang diciptakan untuknya. Nietzsche menyimpulkan dengan mengatakan, "Pada dasarnya, apa yang dicari oleh penyelidik kebenaran semacam itu hanyalah metamorfosis dunia menjadi manusia." [194]

"Kebenaran" dari skema konseptual ini tidak bergantung pada penangkapan mereka apa yang penting dalam suatu objek, tetapi hanya bahwa kita memiliki keinginan untuk mempercayainya sebagai

kebenaran. Metafora membeku dan mengambil realitas kebenaran seperti mimpi yang diulang selamanya akan tampak menjadi kenyataan. [195] Mimpi Apollonian sekarang memaksakan diri mereka sebagai "nyata." Kekuatan kebenaran-kebenaran ini bukan berasal dari kekuatan bawaannya, tetapi dari kekunoannya, fakta bahwa kebenaran-kebenaran itu telah begitu sering diulang-ulang sehingga menyangkalnya dianggap sebagai kegilaan. [196]

Hasil dari kritik terhadap tren dominan dalam epistemologi Barat ini adalah mereduksi semua ucapan menjadi retorika. Namun, retorika adalah penguasaan ucapan, bukan penangkapan "kebenaran." Didorong oleh kebutuhan, semua pengetahuan bersifat interpretatif, kontingen, dan historis. Kami memahami utilitas yang terpisah-pisah, kami tidak membangun universal dalam moral, kami juga tidak menangkap esensi dalam pencarian kami untuk pemahaman.

III. Subjektivitas dan Moralitas sebagai Dasar Kebohongan Politik

Implikasi politik dari kritik Nietzsche terhadap epistemologi sangat mendalam. Jika setiap konsep hanya ada sebagai kata-kata, dan jika tidak ada hubungan antara kata-kata dan beberapa kebenaran esensial tentang dunia, kita hanya benar-benar "tahu" kata-kata. Oleh karena itu, “[Kebenaran] adalah kumpulan metafora, metonimi, dan antropomorfisme yang dapat dipindahkan; singkatnya, sejumlah hubungan manusia yang telah secara puitis dan retoris diintensifkan, dialihkan, dan dibumbui, dan yang, setelah lama digunakan, bagi suatu

bangsa tampaknya tetap, kanonik, dan mengikat." Kebenaran adalah ilusi yang telah kita lupakan adalah ilusi. [197] Ilusi termegah yang mengatur kehidupan politik kita adalah gagasan yang tetap dan konstan tentang "subjektivitas."

"Subjek" adalah sebuah penemuan. [198] Nietzsche mengartikan ini dalam arti yang seketat mungkin. Menantang Descartes, Nietzsche mengklaim bahwa representasi subjektivitas yang stabil adalah kebiasaan tata bahasa, bukan fakta. [199] Apa yang benar-benar dipertanyakan Nietzsche bukanlah kepastian ontologis keberadaan tetapi konten konfigurasi keberadaan apa pun yang muncul sebagai konstruksi yang digunakan dalam bahasa. "Subjek" adalah fiksi bahwa banyak keadaan serupa dalam diri kita adalah efek dari satu substratum. [200] Subjektivitas adalah pemaksaan retoris kesatuan, tetapi kitalah yang membangun kesatuan itu. [201] Kesatuan yang dipaksakan ini menghasilkan efek, yang memungkinkan pernyataan ego memiliki substansi. [202]Itu telah memungkinkan konsep "kehendak bebas" menjadi tempat tinggal.

Seperti banyak filsuf sebelumnya, Nietzsche memahami hubungan antara penegasan kehendak bebas dan gagasan moralitas. Seperti yang dijelaskan Kant, otonomi kehendak adalah prinsip moral tertinggi. [203] Alasan tautan ini sederhana: jika seseorang tidak memiliki kebebasan untuk bertindak, maka seseorang tidak dapat bertanggung jawab atas tindakannya. Bagi Nietzsche, pernyataan bahwa manusia memiliki kehendak bebas mewakili hubungan antara

agama, khususnya Kristen, dan tradisi transendental dalam filsafat Barat, dan sifat hukum sekuler yang menghukum.

Anti-moralisme Nietzsche harus dilihat dalam konteks ini. Dia menyangkal moralitas tradisional karena tidak dapat dibenarkan tanpa asumsi kehendak bebas. Nietzsche menegaskan bahwa hari ini kehendak bebas tidak lagi dapat dianggap sebagai fakultas. [204] Kehendak bebas adalah ciptaan manusia. [205] Ini hanya berlaku pada orang setengah terpelajar. Di dunia nyata tidak ada yang namanya kehendak bebas, yang ada hanya keinginan kuat dan lemah. [206]Jika kehendak bebas bukan kondisi alami umat manusia, dari mana asal gagasan moralitas dan apa asal mula kesalahan kontemporer kita tentang moralitas? Ini adalah masalah yang rumit karena Nietzsche harus menghadapi konfigurasi berbeda yang telah membenarkan resep moral. Dalam menjawab pertanyaan ini Nietzsche membandingkan pandangannya sendiri dengan penjelasan yang ditawarkan oleh tradisi empiris Inggris, bahkan ketika mengakui pentingnya pendekatan non-teologis mereka terhadap masalah moralitas. "Psikologi" Inggris bermasalah karena memiliki penjelasan atomistik yang mengabaikan peran kehendak, seperti keinginan untuk berkuasa, dan mengasumsikan bahwa moralitas terkait dengan perbuatan yang tidak egois. [207]

Nietzsche tertarik pada bagaimana moralitas telah menjalankan kekuasaan atas individu, terutama dalam kritiknya terhadap epistemologi Barat. Menyangkal "kebenaran" dari definisi apa pun tentang subjek transendental, Nietzsche menyimpulkan harus ada

metode lain yang dengannya analisis kondisi kita saat ini harus dilanjutkan. Oleh karena itu, eksplorasi silsilahnya tentang asal-usul moralitas menghubungkan pelaksanaan kekuasaan dan konstruksi subjektivitas. Metode silsilah merupakan pendekatan materialis untuk studi fenomena sosial yang berusaha menjelaskan asal-usul konstruksi tanpa mengacu pada subjek transendental sebagai dasar penjelas untuk praktik yang ada atau masa lalu. Jika praktik moral tidak dapat didasarkan pada "kebenaran" subjektivitas, maka itu harus didasarkan pada pelaksanaan kekuasaan. Tidak ada fakta moral.[208] Karena moralitas tidak mencerminkan kebenaran universal atau perintah ilahi, pertanyaan sebenarnya tentang moralitas adalah apa yang dikatakannya tentang penciptanya. [209]

Jadi, ketika Nietzsche menganalisis transvaluasi nilai-nilai yang terjadi antara zaman kuno dan kebangkitan Kekristenan, dia mencari penjelasan dalam persaingan di antara kelas-kelas yang berbeda dari mana definisi subjektivitas akan muncul. Nietzsche berasumsi bahwa kelas yang berbeda akan memiliki pengalaman yang berbeda dan, oleh karena itu, pandangan hidup yang berbeda. Konsep "baik" berasal dari tindakan kelas bangsawan. Bagi Nietzsche, konsep Yunani tentang "mulia" mewujudkan nilai-nilai kekuatan, aktivitas, kebahagiaan, kesehatan, dan kekuatan. [210] Orang yang mulia menciptakan citra “baik” dari dirinya sendiri dan begitu aman dalam citra itu sehingga ia bahkan dapat melihatnya pada musuh.

Kedatangan agama Kristen membawa transvaluasi nilai yang pertama. Dalam dirinya sendiri, Nietzsche mengklaim bahwa agama

tidak ada hubungannya dengan moralitas. Ini hanyalah cara hidup yang didukung oleh sistem penghargaan dan hukuman. [211] Moralitas dan agama hanyalah sarana yang digunakan manusia untuk mendapatkan kendali atas orang lain. Didorong oleh kelas pendeta yang mendambakan kekuasaan atas manusia, banyak orang mulai percaya bahwa jumlah superior mereka memberi mereka kebajikan superior. Nilai kekuatan, semangat, dan kebahagiaan digantikan oleh rasa bersalah, kesalahan, dan balas dendam, yang dipersonifikasikan oleh dewa pembalasan Perjanjian Lama. Perjanjian Baru membawa “penggoda orang miskin” [212]siapa yang bisa memikat telinga yang lapar untuk mendengar bahwa yang celaka, jelek, bejat, dan bodoh benar-benar diberkati di bumi. Berbekal moralitas seperti itu, “kawanan” sekarang dapat menyerbu benteng dan mengganti nilai-nilai luhur dengan doktrin kesetaraan dan melakukan praktik politik yang demokratis.

Transvaluasi ini berpindah dari apa yang Nietzsche anggap sebagai moralitas yang lebih “naturalistik” menjadi moral yang “anti-alami.” Moralitas alami didominasi oleh naluri kehidupan. [213] Apa yang alami mencakup "keinginan untuk berkuasa." Keinginan untuk berkuasa adalah "pathos", sebuah peristiwa atau aktivitas di mana kehidupan berusaha untuk memperluas kekuatannya. [214] Moralitas anti-alam melawan naluri kehidupan. [215] Itu mengubah manusia menjadi orang-orang yang membenci kehidupan, karena menuntut agar mereka mengubah energi mereka melawan apa yang naluriah.

Transvaluasi ini sebagian besar dilakukan oleh sekelompok imam yang dipersenjatai dengan pesan hutang karena doktrin mereka. Para imam Kristen menegaskan bahwa seseorang terikat pada kreditur yang telah mengorbankan dirinya untuk debitur. [216] Para imam ini adalah “peracun kehidupan.” [217] Para imam menciptakan dosa untuk membuat orang tunduk kepada mereka. [218]

Sisi praktis dari "kehendak bebas" sekarang muncul. Doktrin "kehendak bebas" memiliki kegunaan untuk tatanan kekuasaan yang ada. Nietzsche mengklaim bahwa kehendak bebas diciptakan oleh para teolog untuk membuat orang "bertanggung jawab" dan, oleh karena itu, membiarkan mereka dihukum. [219] Manusia diberitahu bahwa mereka bebas dan bertanggung jawab untuk membenarkan penaklukan dan hukuman sebagai pelanggar dan pendosa. Melalui proses penciptaan orang berdosa, gereja melegitimasi keberadaannya dan memperluas kekuasaannya, sebagai kemampuan untuk menghukum. Bagi Nietzsche, di sinilah moralitas Kristen telah mengambil budaya Barat.

Sementara target Nietzsche umumnya tetap pelaksanaan kekuasaan gereja, pengenaan "tanggung jawab" memiliki paralel dalam negara. Moralitas dan agama dapat membentuk manusia jika membentuk undang-undang. [220] Mengingat klaim itu, mitos "kehendak bebas" juga melayani kepentingan negara seperti yang diwujudkan dalam struktur sistem peradilan. Dengan menggunakan konsep kehendak bebas, negara dapat menciptakan kriminalitas dan tanggung jawab moral. Ini memiliki fungsi yang sangat penting, karena semakin

dapat memperluas gagasan kriminalitas, semakin negara dapat memperluas kekuasaannya. Semakin ia dapat menghukum, semakin ia dapat membenarkan keberadaannya. Di masa damai, menurut Nietzsche, manusia mengembalikan agresinya ke dirinya sendiri. [221]

Negara tidak memiliki klaim atas kedudukan moral. Ini adalah organisasi kekuasaan yang melindungi cara keberadaan tertentu. “Negara mengorganisir amoralitas—secara internal: sebagai polisi, hukum pidana, kelas, perdagangan, dan keluarga; eksternal: seperti keinginan untuk berkuasa, berperang, menaklukkan, membalas dendam.” [222] Dengan membagi tanggung jawab dan menjadikan nilai-nilai patriotisme dan kewajiban, negara dapat melakukan hal-hal yang tidak pernah terpikirkan oleh manusia. Negara adalah entitas yang kuat, terutama dalam kemampuannya untuk membentuk keyakinan, tetapi tidak memiliki karakter moral intrinsik.

Hal ini terutama terlihat dalam fungsi peradilan negara. Nietzsche mengklaim bahwa sementara makna hukuman tidak pasti, efeknya tidak. Upaya pemidanaan untuk menanamkan rasa bersalah terus menerus terhambat karena praktik brutalisasi, kebohongan, dan kekerasan terhadap penjahat oleh negara hanya membuat narapidana menjadi keras dan dingin, memperkuat perlawanan mereka. [223] Oleh karena itu, hukuman hanyalah balas dendam yang dilakukan oleh kekuatan kolektif.

Dampak dari sistem semacam itu melampaui mereka yang dicap sebagai penjahat. [224] Karena "moralitas budak" telah memaksakan kekuatannya pada masyarakat, ia telah mempromosikan cita-cita yang

diidentifikasi Nietzsche sebagai bertentangan dengan kehidupan. Kelemahan dianggap berjasa, impotensi disebut kebajikan, dan kesengsaraan dinyatakan sebagai tanda dipilih oleh Tuhan. Dalam "bengkel di mana cita-cita diproduksi" massa besar menjadi percaya bahwa mereka harus menjilat "ludah" penguasa bumi karena tuhan mereka telah memerintahkan mereka untuk mematuhi otoritas. Nietzsche mengatakan tentang lokakarya ini, "itu bau banyak kebohongan." [225]

Nietzsche mengklaim bahwa yang dibutuhkan adalah manusia tipe baru. [226] Orang ini memahami dunia di luar konsep baik dan jahat yang diwarisi dari zaman dekadensi. Mereka harus mampu menghuni budaya di mana tidak ada tujuan khusus yang diberikan kepada umat manusia, dan memahami bahwa tidak ada yang bertanggung jawab untuk berada di sini. [227] Umat manusia tidak memiliki misi khusus untuk dipenuhi, tidak ada tujuan untuk diwujudkan. Tidak ada yang harus disalahkan karena kita menjadi diri kita sendiri. [228]

Bagi Nietzsche, manusia memiliki keinginan dan kemampuan untuk membangun ilusi. Hidup tidak bisa dijalani tanpa mereka. Subjektivitas dan moralitas merupakan sisa dari kehendak Apollonian. Apollo adalah dewa pengendalian diri. [229] Ilusi Apollonian mengarahkan aktivitas kehidupan. Jadi, adalah kehendak Apollonian yang juga mengarahkan produksi moralitas. 'Keinginan untuk membangun' ini membentuk suatu rekayasa subjektivitas, yang darinya ia dapat memaksakan suatu tatanan kehidupan tertentu di dunia. Proses ini alami. Masalahnya adalah bahwa rangkaian ilusi saat

ini merusak kehidupan, orang-orang, dan individu yang unggul, yang bukan hanya pembawa budaya, tetapi juga penciptanya. Apa yang Apollo ciptakan, Dionysus harus hancurkan.

IV. POLITIK DIONYSIAN

Dalam karyanya, A Nietzschean Defense of Democracy , Lawrence J. Hatab membuat klaim bahwa mengingat kritik Nietzsche terhadap landasan moral dan epistemologis Barat, demokrasi menang secara default. [230] Demokrasi, Hatab menegaskan, adalah satu-satunya bentuk pemerintahan yang dapat mengakomodasi politik yang “tidak berdasar”, menganut gagasan perjuangan politik, dan masih tetap kompatibel dengan jenis meritokrasi yang disiratkan Nietzsche dalam tulisan-tulisannya. [231] Demokrasi perwakilan merupakan aristokrasi sementara, yang dipilih oleh warga negara, memastikan bahwa yang terbaik akan memerintah. [232]Pendekatan proseduralis dalam praktik demokrasi menjamin bahwa mekanisme tersebut akan menyesuaikan diri dengan setiap perubahan dalam konfigurasi kekuatan antara kepentingan yang bersaing di arena politik.

Sementara karya Hatab adalah pembelaan demokrasi yang kuat, terbuka untuk mempertanyakan seberapa kuat kasus yang dia buat untuk melibatkan Nietzsche dalam diskusi. Ada kesan bahwa Nietzsche harus ditenangkan dan diubah menjadi demokrat atau diberhentikan sebagai terlalu radikal dan berbahaya. Oleh karena itu, Hatab membahas "bahaya pendekatan estetis" karena memerlukan penataan ulang masyarakat yang terlalu besar, [233] memisahkan

Nietzsche dari ruang lingkup pengamatannya dan kedalaman wawasannya. Bagian terakhir dari makalah ini akan mencoba menyatukan kritik Nietzsche terhadap epistemologi dan moralitas dan berpendapat bahwa satu-satunya sikap politik yang dapat konsisten dengan klaim anti-fondasi ini adalah anarkisme.

Sejauh ini, telah diperdebatkan bahwa "keinginan untuk membangun" pada dasarnya adalah aktivitas Apollonian. Tapi Nietzsche mengaku sebagai murid Dionysus. Dengan demikian, Nietzsche menegaskan bahwa konstruksi ini adalah produk dari konteks, bahasa, kebutuhan biologis, dan keadaan historis. Struktur yang dihasilkan adalah hasil dari keadaan, bukan refleksi dari kebenaran esensial, kondisi universal, atau pengetahuan absolut. Masalah kita, menurut Nietzsche, adalah bahwa kita telah menciptakan mitos tentang siapa dan apa kita, dan kemudian menganggapnya sebagai kebenaran universal. Itu telah membawa kita pada kesalahan budaya, filosofis, agama, dan politik.

Mengatakan bahwa Nietzsche tidak menyukai negara-bangsa adalah pernyataan yang meremehkan. "Tanah air" adalah "kecanduan tanah" yang tidak rasional. [234] Dalam Such Spoke Zarathustra ia menyebut negara sebagai "monster terdingin dari semua monster dingin." Ini adalah “Idola Baru”, [235] sekarang dewa telah mati. Nasionalisme adalah penipuan, yang dilakukan oleh politisi. [236] Itu adalah “kegilaan.” [237] Mungkin, yang paling penting, Nietzsche mengklaim bahwa nasionalisme adalah “fiksi”, sesuatu yang dibuat-buat. [238]

Dari ini, dan banyak bagian lainnya, jelas bahwa Nietzsche membenci negara-bangsa. Tetapi masih ada pertanyaan tentang apakah rasa jijik ini adalah hasil dari konfigurasi negara saat ini di sekitar etos demokrasi, atau apakah konfigurasi kekuatan terorganisir apa pun dalam kolektif kemungkinan akan menghasilkan respons yang sama. Sederhananya, itu adalah keduanya.

Racun Nietzsche terhadap demokrasi diungkapkan di tempat-tempat yang terlalu banyak untuk disebutkan. Demokrasi mewakili penurunan cara negara mengatur kekuasaan. [239] Ini menempatkan kekuasaan di tangan "kawanan." [240] Dalam demokrasi semua sama, seperti halnya ternak. [241] Gagasan tentang “hak yang sama” adalah “takhayul yang mengubah setiap orang menjadi bagian dari “massa”. [242]

Sosialisme dan anarkisme, bersama dengan demokrasi liberal, terperangkap dalam jaring kritik. Sosialisme adalah doktrin hewan ternak yang paling bodoh. Ini mewakili kelahiran kembali ide Kristen tentang "naluri sosial," dalam bentuk sekuler. [243] Dalam menegaskan sebuah "naluri sosial," sosialisme menyangkal keunikan dan perbedaan di antara manusia. Oleh karena itu, Nietzsche menyimpulkan bahwa sosialisme bertentangan dengan kehidupan.

Anarkisme diasosiasikan dengan sosialisme dalam tulisan-tulisan Nietzsche. Anarkisme adalah sarana, suatu bentuk agitasi, dalam melayani cita-cita sosialis. [244] Menurut Nietzsche, anarkisme menuntut kesetaraan untuk strata sosial yang

menurun. [245] "Penghakiman terakhir" dan "revolusi" keduanya merupakan pelarian dunia lain. [246] Keduanya adalah gejala dekadensi.

Liberalisme dengan etos demokrasinya juga bertumpu pada metafisika kesetaraan. Ia berusaha membuat pria kecil. [247] Gagasan liberal tentang kontrak sosial tidak mengubah masalah dasar politik demokrasi. Kontrak hanya membangun gagasan masyarakat di sekitar penemuan bahwa setiap orang adalah debitur, karena kesetiaan kepada negara sebagai kreditur mereka. [248]

Sosialisme, anarkisme (yang diasosiasikan dengan sosialisme), dan liberalisme semuanya ditolak. Apa yang dianut Nietzsche adalah aristokrasi. Tapi apa yang dia maksud dengan aristokrasi, dan bagaimana visi ini dapat dibuat sesuai dengan kritik epistemologis yang ditawarkan oleh Dionysus? Dalam The Will to Power , Nietzsche menyatakan, "...Saya membela aristokrasi." Apa yang dia lawan sangat penting. Targetnya adalah "cita-cita hewan ternak." [249]

Nietzsche membela aristokrasi, tetapi aristokrasi prestasi, bukan struktur. Dionysus menentang struktur. Itu mengganggu gairah dan kegembiraan spontan yang diwakili Dionysus. Segala sesuatu dalam keadaan bertentangan dengan kodrat manusia. [250] Struktur hukum di negara bagian mewakili pembatasan parsial pada "keinginan untuk hidup." [251] Manusia tidak menyadari kekuatan kreatif mereka sebagai bagian dari kolektif, tetapi hanya sebagai individu.

Namun, hanya ada beberapa individu yang benar-benar hebat ini. Orang dan ras ada untuk produksi dan pemeliharaan beberapa nilai

dalam peradaban mana pun. [252] Sisanya “berlebihan.” [253] Massa ada untuk melayani manusia besar dan untuk meniru mereka. [254] Dengan demikian, kekuasaan tidak ditolak sebagai bagian dari kehidupan sosial. Kekuatan diperlukan untuk memesan massa. Bahkan zaman di mana manusia semakin berubah menjadi "roda dalam mesin" [255] mungkin memiliki kelebihan. Mengubah massa menjadi mesin dapat memberikan prasyarat untuk penemuan "manusia yang lebih tinggi." [256]

Arena kehidupan sosial harus terbuka terhadap pengaruh individu-individu hebat. Cita-cita Nietzsche diungkapkan dalam Use and Abuse of History :

Waktunya akan tiba ketika kita dengan bijaksana menjauhkan diri dari semua konstruksi proses dunia, atau bahkan sejarah manusia—saat di mana kita tidak lagi melihat massa tetapi individu yang membentuk semacam jembatan di atas kelemahan. aliran menjadi.... Satu raksasa memanggil yang lain melintasi ruang waktu yang terbuang, dan pembicaraan dengan semangat tinggi berlanjut, tidak terganggu oleh kurcaci nakal dan berisik yang merayap di antara mereka. Tugas sejarah adalah menjadi penengah di antara ini, dan bahkan memberikan motif dan kekuatan untuk menghasilkan orang-orang hebat. [257]

Pembelaan Nietzsche terhadap individu bukanlah hasil dari jenis pernyataan transendental yang muncul dari beberapa pemikiran Pencerahan. Ini bukan humanisme. Semua "konstruksi proses dunia"

harus ditolak sebagai fiksi Apollonian yang tidak mengandung kebenaran, tidak ada representasi esensial dari sifat manusia, kehidupan politik, atau sosial. Representasi seperti itu adalah fiksi yang dibuat karena ketakutan dan keadaan. Mereka tidak memiliki validitas intrinsik dan bersifat arbitrer. Seseorang tidak dapat membangun sebuah bangunan politik di mana tidak ada tempat untuk membangun sebuah fondasi. Oleh karena itu, Nietzsche menolak banyak tradisi Barat dalam filsafat, karena ia telah berusaha untuk membuat citra manusia dan kesadaran sebagai dasar kehidupan sosial dan politik.

Oleh karena itu, hubungan Nietzsche dengan anarkisme berasal dari kritiknya terhadap epistemologi Barat. Representasi karakter manusia yang memberikan landasan bagi resep politik, bagi Nietzsche, tidak lebih dari sebuah citra yang digunakan untuk membenarkan konfigurasi kekuasaan tertentu. Skematisasi pengalaman mengikuti dari kategori yang ditetapkan secara sewenang-wenang, yang dasarnya tidak dapat divalidasi dengan cara apa pun yang esensial. Produk dari proses penciptaan pengetahuan ini hanya berfungsi untuk mempertahankan dan memperluas karakter struktur yang arbitrer.

Di tempat kebenaran, hanya ada bahasa dan kekuatan. Tanpa adanya kebenaran, tidak ada bentuk kehidupan politik yang dapat diprioritaskan. Mengingat tidak adanya validitas epistemologis untuk landasan moral atau struktural apa pun pada bentuk kehidupan politik tertentu, individu superior muncul sebagai kondisi "default". Di mana tidak ada kemungkinan untuk membangun apriori tentang sifat

manusia, tidak akan ada yang universal tentang politik. [258] Individu superior diberikan keutamaan dalam pemikiran politik Nietzsche hanya karena karakter anarkistik esensial dunia.

KESIMPULAN: ANARKISME DAN OVERMAN

Dengan setiap struktur terbuka untuk dekonstruksi Dionysian, sifat kehidupan yang pada dasarnya anarkis terungkap. Nietzsche tidak melihat ini secara negatif, tetapi sebagai membuka kemungkinan pencapaian manusia. Tugas manusia adalah menginterpretasikan, menghayati dan merefleksikan kehidupan dalam pencapaian-pencapaian kreatif. Sifat anarkis dunialah yang membuat ini mungkin dan perlu.

Dalam klaim Nietzsche bahwa ada ketegangan antara Apollo dan Dionysus yang penting bagi seni dan kehidupan, ia mengajukan pertanyaan tentang kehidupan politik yang tidak dapat diabaikan. Jika politik didasarkan pada praanggapan yang tidak dapat divalidasi, maka tatanan kehidupan yang dimanifestasikan oleh praanggapan tersebut terbuka untuk ditentang. Sederhananya, tidak ada dasar moral atau etika untuk kepatuhan. Lebih jauh, karena pembenaran utilitarian praktis untuk kepatuhan selalu dapat digantikan oleh tatanan kehidupan yang lain, serangkaian tujuan ilusi lainnya, tatanan negara tetap tidak memiliki dasar. Dengan dekonstruksi “kebenaran”, yang tersisa hanyalah kekuatan.

Anarkisme muncul dari filosofi Nietzsche bukan sebagai resep politik tetapi sebagai kondisi yang mendasari keberadaan sosial dan

politik. Dunia ini anarkis, tanpa konten dan makna tertentu. Karena representasi karakter manusia adalah mungkin, politik apa pun yang dibangun di atas karakterisasi sifat manusia pasti salah. Karena kekosongan epistemologis ini, aspirasi individu superior, individu yang terikat pada kondisi kebutuhan tertentu yang ditentukan secara historis, menjadi yang terpenting. Hanya individu dalam proses kehidupan yang nyata. Semua yang lain adalah ilusi.

Kritik Nietzsche terhadap moralitas dan politik yang ada berorientasi pada masa kini, tetapi pemahamannya tentang kemungkinan-kemungkinan politik berorientasi pada masa depan. Nietzsche mengklaim bahwa politiknya untuk zaman yang belum lahir. [259] Politik, seperti yang dipahami saat ini, harus diakhiri. Apakah ini berarti bahwa Nietzsche adalah seorang utopis? Dia tidak pernah mengklaim bahwa zaman penguasa akan mengakhiri konflik, membawa pemerintahan “kebenaran”, atau mengakhiri penderitaan. Dia hanya berpendapat bahwa itu akan berfungsi lebih baik daripada usia di mana manusia diajarkan untuk membenci diri mereka sendiri.

Overman adalah ideal, tetapi itu adalah konsep tanpa konten tertentu, dari gambar tertentu. Penguasa datang setelah sifat anarkis dunia dipahami, setelah pengakuan bahwa dunia tidak mengandung kebenaran tunggal atau cara hidup yang ditakdirkan secara teleologis. Overman mewujudkan kreativitas dan mampu berkorban, dan dengan demikian, cinta, tetapi Nietzsche menambahkan sedikit yang spesifik. Melakukannya berarti menyarankan konten masa depan

sebelum kita sampai di sana. Mengingat kritiknya terhadap sihir semacam itu, Nietzsche tidak dapat membenarkan penegasan karakter tertentu, kecuali pengakuan overman bahwa ia harus menciptakan dirinya sendiri di dunia tanpa struktur. Ini adalah dunia di mana ada kekuatan, tetapi dunia di mana semua pengetahuan dan makna diakui sebagai penemuan manusia.

Overman bisa menjadi masa depan bagi umat manusia hanya setelah sifat historis dan kontingen dari ilusi Apollonian terungkap. Dengan matinya ilusi kolektif yang disebut “tuhan” itu, manusia harus punya tujuan baru untuk bisa melambung. “...[I]inilah arti kehendak untuk kebenaran bagi Anda: bahwa segala sesuatu diubah menjadi apa yang dapat dipikirkan manusia, terlihat oleh manusia, dapat dirasakan oleh manusia.” [260] Pengetahuan baru kita mengungkapkan pujian dan pembenaran untuk “ketidakkekalan.” [261]

Overman dibuat dari Dionysian. Ini adalah aktivitas menciptakan dan menciptakan kembali diri kita sendiri, palu memotong batu sampai gambar itu terungkap. [262] Overman berada di masa depan umat manusia hanya dalam konteks yang bebas dari struktur, bebas dari gambaran yang telah ditentukan sebelumnya yang harus disesuaikan dengan masa depan dan umat manusia.

THE "DEATH OF GOD": INDEKS KEMUNGKINAN UNTUK 'BERGERAK MELAMPAUI' TANPA HOROR, OLEH FRANCO RICCIO

1. Kematian Tuhan sebagai metafora. Gaya Nietzsche. Deleuze menunjukkan metode pendekatan, satu di antara banyak metode yang mungkin, tanpa mengklaim hak eksklusif untuk itu. Singularitas gaya. Salah satu yang mengklaim kembali 'hak untuk antisense,' melegitimasi penghindaran filologis dari teks dan latihan sastra, karena pada intinya, seperti yang diamati Deleuze, menggerakkan 'sesuatu yang tidak dan tidak akan membiarkan dirinya dikodifikasi.' Ini adalah pengamatan yang perlu dipertimbangkan dengan baik, karena mereka pindah ke jantung korpus Nietzschean yang, dalam bentuk pepatah dan metafora, menetapkan kondisi untuk pendekatan baru, gerakan 'turunan' yang digambarkan Deleuze dengan ekspresi ' untuk memulai.'

Dalam tulisan Deleuze, kita dihadapkan pada sebuah buku yang 'bergerak', yang masukannya diberikan melalui kontak langsung antara halaman dan bagian luarnya; kontak ini memungkinkan hubungan keterlibatan bersama yang melaluinya fluks energi bersilangan dan mendistribusikan dirinya sendiri sesuai dengan kekhususan kontak yang dengannya input memanifestasikan dirinya. Gerakan ini melegitimasi 'antisense' dan menetapkan 'yang memulai dengan.' Gerakan semacam ini bukannya tanpa risiko. Pada tubuh ini garis aktualisasi dapat bersilangan ke arah yang berbeda dan menemukan diri mereka bercampur menjadi satu dalam setiap sintesis

yang mungkin, momok pengkodean ulang di bawah tanda Hukum, Kontrak, dan Institusi: sarana utama kodifikasi semua masyarakat.

Konvergensi Deleuze dan Foucault

Sebuah risiko yang tak terhindarkan. Namun, tidak terlukiskan sebagai batas kata tertulis, total putus dengan logo, awal irasionalisme. Sebaliknya, terlepas dari semua kemungkinan deformasi yang dapat menyembunyikan diri dalam keterlibatan bersama ini, ia mengungkapkan elemen intrinsik dalam upaya penguraian kode secara radikal — upaya yang melampaui kode lama dan baru untuk mengajukan dirinya sebagai gerakan dinamis, yang melaluinya pemikiran dan tulisan memungkinkan aliran menuju 'luar', dan di sana temporalisasi menggoreskan perjumpaan pada skala temporal yang menentukan sudut perjumpaan itu sendiri.

Dari tata bahasa tekstual hingga fluktuasi temporal sebuah tulisan yang terbentuk melalui perjumpaan langsung dengan variabel-variabel fluktuasi 'luar', yang dengannya ia dapat memverifikasi dirinya sendiri (sebagaimana mungkin dalam menghadapi lawannya) dalam sebuah evolusi karya dekonstitusi Nietzschean, diuraikan dalam kesiapan untuk mendengarkan berbagai pesan yang dikurangkan oleh karakter tulisan yang terpisah-pisah dan gaya metaforis dari kesatuan interpretasi.

Deleuze eksplisit. Nietzsche tidak hanya "menemukan pemikiran dan tulisan pada hubungan langsung dengan luar," seperti yang telah

diklaim, tetapi karena "sebuah pepatah adalah keadaan kekuatan," perlu "menemukan kekuatan eksternal yang sebenarnya" yang mampu menjalankan "aliran energi" melalui teks-teks Nietzsche. [263]

Pembacaan Deleuze, yang ditemukan kembali dalam Klossowski dan Foucault, memberikan gerakan pada berbagai perkembangan pemikiran Nietzsche. Di luar jalur interpretif yang diusung Heidegger, dimungkinkan untuk melakukan eksperimen sebagai pengabaian interpretasi, mengajukan kembali soal hegemoni penanda, dan sebaliknya mensurvei indikasi, mendorong artikulasi lebih lanjut. Eksperimen yang tujuannya bukan untuk memverifikasi, tetapi untuk membuka ruang 'tidak aktual' untuk menjadi di luar kisi pemikiran representasional. Jelas, eksperimen semacam itu mengusulkan cara berpikir baru dan, akibatnya, mengambil posisi. Cara berpikir baru karena menyerukan "berpikir melalui ketidakaktualan" dari "belum ada", dan dengan demikian merupakan penyimpangan dari penggunaan pemikiran institusional yang memperkuat identitas.[264]

Penempatan baru mengaktualisasikan pilihan eksplorasi non-netral menyadari ketidakmungkinan kriteria objektif, mampu menempatkan dirinya di luar kontroversi tentang objektivitas yang tidak dapat diperoleh. Dan ini bukan sebagai batasan, tetapi sebagai judul ilmiah untuk pemikiran melalui opsi yang mungkin di antara jalur yang berbeda. Kemunculan baru dari 'luar', selalu lebih tidak dapat diobjekkan karena dinamika gerakan mereka, terbuka untuk ilmu pengetahuan dan filsafat, “suatu pendekatan dari perspektif yang

melucuti mereka dari cita-cita kemurnian dan ketidaktertarikan yang biasanya menghiasi jalan mereka, ” sebuah perspektif eksperimental yang “mempromosikan vektor inovasi, mengkatalisasi penemuan budaya dan intelektual. Namun, untuk dipahami dan diapresiasi pada nilai yang benar, yaitu sebagai petualangan dan tidak mengungkapkan kebenaran universal,[265] Jauh dari Nietzsche, epistemologi kontemporer menemukan kembali melalui berbagai jalan dimensi 'lain' dari representasi modernitas yang subjektif dan antropomorfik dan bahwa 'pengumuman' 'kematian Tuhan' berarti lenyapnya dunia 'yang tampak', [265] 266] menunjukkan eksperimen menjadi pengembara, yang melibatkan pemikiran dan alam, manusia dan masyarakat dalam koekstensivitas dari proses yang sama yang, dalam hubungan konstan antara berpikir dan luar, berkembang, dalam mengingat Prigogine yang mengejutkan, dengan jalur stokastik dan bagian dari gerakan hamburan . [267]

Tidak ada tema Nietzschean yang lebih harfiah daripada tema 'kekuasaan', yang terkait dengan hubungan konstan 'tidak aktual' antara 'pemikiran' dan 'luar'—tema-tema yang terkait dengan pengakuan bulat atas berbagai interpretasi, dan pada tingkat yang lebih tinggi. sumber waktu yang sama dari perbedaan yang tidak dapat diperbaiki. Perbedaan adalah 'keadaan alami' karya Nietzsche, seperti yang telah kita lihat sebelumnya. Singularitas karya Nietzsche menetralkan kriteria objektivitas dan mendorong pengambilan posisi yang nilai kritisnya telah digarisbawahi dan ditemukan dalam epistemologi baru.

Pengambilan posisi ini sama sahnya dengan niat untuk membebaskan dari aliran energi teks, 'garis terbang', seperti yang Deleuze dan Guattari sebut, dalam tindakan 'pergesekan' yang dilakukan dengan mendominasi Akal, mempromosikan tindakan kreatif —tidak hanya artistik-sastra, tetapi filosofis-politik.

Posisi ini, akibatnya, pilihan. Itu dibangun di atas persetujuan untuk 'dimulai-dengan' untuk memperoleh valensi eksperimental pendekatan terhadap tema-tema yang ditunjukkan dan untuk membawa mereka kembali ke pengumuman Nietzschean tentang 'kematian Tuhan,' berpegang pada indeks 'peremajaan entropi' di luar sintaksis dan tata bahasa yang memformalkan kata-kata tertulis, yang berfungsi untuk merayu sudut subjektif ke hermeneutika arti univokal, sehingga mendorong kemungkinan pemikiran kematian Tuhan ke arah yang sudah (diberikan kepada) pemikiran. Tidak diragukan lagi ini adalah posisi 'sewenang-wenang'. Meskipun demikian, ini adalah latihan pembukaan yang 'tidak nyata' ke arah lipatan internal dari pengumuman kematian Tuhan yang mempromosikannya, dan dalam kaitannya dengan hal-hal berikut ini dimungkinkan:

—sebuah garis pelarian dari pemikiran dialektis dan, terlebih lagi, dari pemikiran tentang kekuatan identitas, di mana 'kekuatan', 'pemikiran', dan 'luar' mengasumsikan nilai-nilai yang kontradiktif atau sebuah pukulan pengucilan timbal balik;
—mengerjakan hubungan disjungtif dari ketiga istilah tersebut sebagai bagian dari pengumuman kematian Tuhan, sementara dinamika kompleks gerakan dan hubungan dalam kaitannya dengan 'kekuatan'

eksternal yang mempromosikan 'antisense' dan yang mendapat perhatian tunggal dalam ilmu pengetahuan kontemporer eksperimen; —mencari bahasa yang memadai, tidak dapat direduksi menjadi berbagai modalitas 'wacana'.

Pengumuman Nietzschean tentang kematian Tuhan dan ledakan makna memberi ruang pada permainan interpretasi dari mana pengambilan posisi mengalihkan perhatian, untuk mengarahkan perhatian ke arah yang secara definitif, terlepas dari proklamasi iman, terungkap dalam penggunaan nama Tuhan oleh borjuis Kristen: atribusi dari cara berpikir terbatas yang lahir di kota dan diartikulasikan melalui transformasi historisnya.

Sebuah operasi tangensial dengan yang lain, dalam upaya 'antisense' yang disarankan oleh Deleuze, dimungkinkan melalui kekuatan yang muncul dari luar, didefigurasi dalam mikroproses fluktuasi stokastiknya dan melibatkan waktu hidup dan waktu berpikir. Sebuah operasi tanpa ambisi untuk hasil yang lengkap dan definitif, menyadari spiral membatasi pendekatan 'tidak setia', didorong oleh hadir tak terduga dalam kemunculannya untuk menanamkan ketetapan sintaksis-tata bahasa pengumuman. Dalam hubungan langsungnya dengan 'luar' yang tidak dapat distrukturkan, dan oleh karena itu tidak dapat diformalkan dan tidak dapat dihistoris, indeks gerakan dekodifikasi gaya pemikiran yang fungsi de-aksiomatik dan aksiomatiknya selalu kembali dan kembali sampai sekarang, sebagai Deleuze akan berkata,

Prolegomenon metodologis ini sangat diperlukan untuk peralihan dari indikasi 'pengumuman' yang agak sulit dipahami ke cara berpikir dalam kualitas yang diambil dari 'nama', Ini tidak dapat dilakukan tanpa menggarisbawahi dua cara untuk menangani pertanyaan seperti itu: pengurangan dan generalisasi.
—Pengurangan dari gema 'ante', yang begitu umum dalam literatur tentang Nietzsche, yang tampaknya begitu tidak menyadari fakta bahwa 'ante' untuk Nietzsche selalu berasal dari kebencian .

Saya mengenal Anda dengan baik... Anda adalah pembunuh Tuhan... Anda tidak mendukung orang yang Anda lihat—karena Anda selalu melihat dari bagian ke bagian, Anda, manusia paling jelek! Anda telah menang melawan bukti ini. [268]

Pada saat yang sama, itu adalah kondisi reaktif yang melaluinya kuno mengabadikan dirinya sendiri:

Mereka yang berperang melawan monster harus berhati-hati agar tidak menjadi monster. [269]

Perlu dicatat di sini penetralan setiap wacana tentang Antikristus dan masalah hubungan Nietzsche-Kristus. Yang terakhir ini didokumentasikan oleh fakta bahwa Nietzsche menandatangani surat-surat terakhirnya sebagai Dionysus atau Salib secara bergantian. [270]
— Generalisasi karena 'pengumuman' memberi nama kekhasan pemikiran, memori yang dikumpulkan oleh berbagai mesin teoretis dan praktis, menghaluskan perbedaan mereka yang tampaknya tidak dapat direduksi dan menyalurkan inovasi ke dalam 'contoh molar' [271] yang

dapat dilacak tidak hanya dalam rasionalisme klasik dan modern, tetapi dalam masalah kontemporer dalam informatika dan mesin sibernetik 'sampai tingkat di mana mereka memberi kekuatan pada memori atau organ pusat.' [272]

Tuhan adalah identitas, sentralitas: Trinitas diambil dari nama dan diberikan kepada pemikiran yang terbatas, dikurangi dengan dinamika internal bumi, meskipun bumi adalah kondisi keberadaan dan perkembangannya. Untuk apropriasi seperti itu, pemikiran yang terbatas memaksakan dirinya sebagai pemikiran yang tidak terbatas; berpikir di luar temporalisasi ruang apa pun, yang melaluinya ia memberikan kepada umat manusia suatu makhluk 'planet dan biosfer', bahkan jika penjelmaan ini terbatas pada modernisasi kekuatannya dalam mengelola kontingensi, dan dengan demikian terpisah dari totalitas kompleks (fisik-biologis). -antropologis) bumi, di mana kehidupan adalah kemunculan sejarahnya, seperti yang dikatakan Morin. [273]

Konsekuensi dari atribusi bentuk pemikiran yang tidak dapat ditentukan, yang dalam proses pembentukan dan fungsi yang sangat logis tidak cukup sesuai dengan asalnya, temporalisasi bumi, ruang geografis morfogenetik: ia menjadi memori positif tak terbatas , mampu mendamaikan ketiadaan dan kehadiran makna dalam munculnya peristiwa, melalui pengurangan pada permainan kausalitas, temporalitas, dan kebenaran.

Ini bukan kebenaran ilahi, momen historis, yang ditentukan oleh "masa kanak-kanak modernitas" di mana konjungtur elemen ekonomi,

sosial, politik ekspansionis, semua dikurangi dengan risiko transformasi yang tidak terkendali, menjadi diberikan bukan oleh akal, tetapi oleh Tuhan. , yang memberikan kebenaran pada operasi pada bidang yang terbatas. Ini lebih merupakan konstitusi historis dari bentuk pemikiran logis (didefinisikan secara genealogis) menjadi 'imperium del pensare vero' [274] (dominasi pemikiran kebenaran), berdasarkan apropriasi diri yang tidak adil dari kualitas intrinsik interioritas dan fondasi. kemanjuran, sehingga menciptakan suatu bentuk, model sentral dari pengorganisasian multiplisitas menurut hubungan eksklusif dan bivokal, berdasarkan pusat-pusat signifikansi dan subjektivasi. [275]

Model ini menggambarkan kemungkinan diskontinuitas historis yang tidak disengaja di Barat yang multikultural, menandai perbedaan dalam atribusi kualitas yang tidak tepat, menegaskan dirinya sendiri di berbagai proyek, diperkuat dengan mengangkat dirinya ke dalam ingatan. Memori yang meremajakan kekuatan organisasinya dalam kebutuhan fisiologis dan biologis untuk menentukan tatanan, pengurangan struktural, yang mampu mengarahkan semua jalur pelarian ke dalam identitas dan institusi yang stabil. [276]

Ini dapat dilihat sebagai proyek khas filsafat, terutama unsur Yunaninya. [277] Tentu saja benar, tetapi proyek ini memperbaharui dirinya dalam krisis filsafat, dan dalam antagonisme nyata yang sama, [278] menjadi proyek ilmu pengetahuan, dan menghidupkan kembali dirinya sendiri secara paradoks dalam proyek sibernetika, yang gagasan informasi sebagai entropi negatif (negentropi)

digabungkan dalam persamaan akuisisi pengetahuan dan kapasitas organisasi. [279]

Paradoks perbedaan. Dalam kemungkinan historisnya, perbedaan menemukan fungsi positifnya melalui ingatan dan mengingat kondisinya, kondisi memiliki kualitas yang dinyatakan dengan nama Tuhan: pemikiran tak terbatas, ditentukan dan dipelajari di luar asal temporal dan spasialnya. Pemikiran yang berpusat pada diri sendiri, yang berangkat dari penegasan diri sebagai kehadiran akting sentral dan tempat konsistensi dari mana kemunculan dapat menegaskan dirinya sendiri, yang dihasilkan oleh interaksi variabel yang saling bergantung dan acak, dalam permainan spasial dan temporal, sehingga menjadi positif dan terlembaga. dalam "rezim kebenaran."

Berpikir, bagaimanapun, yang sebanyak adalah , [280] di mana itu menegaskan kembali identitas asli pemikiran ini dengan dirinya sendiri, [281] sehingga tercipta tatanan di mana multiplisitas disisipkan oleh logika eksklusif makhluk. Pemikiran tanpa batas seperti itu tidak membiarkan dirinya dijenuhi oleh model terbatas mana pun. Sebaliknya, itu memberi makna pada model yang terbatas, mengonfigurasi pengertiannya. Konfigurasi ini menduplikasi apa yang dengan Artaud dimungkinkan untuk menegaskan sebagai "inti yang rapuh dan gelisah" dari kekuatan kehidupan, "sulit untuk dibentuk" dan yang memungkinkan bumi muncul [282] di dunia nyata dan dunia nyata: —Dunia nyata sejauh itu diatur di sekitar keberadaan pusat (titik pengukuran), dan gambar prospektif berikutnya dari cakrawala total.

—Dunia yang tampak, karena tidak terorganisir, tidak pasti dan kacau. Kesimpulannya, arti nama itu sendiri tidak terlalu penting. Sejarah Barat, tidak hanya sebagai proyek filosofis, tetapi sebagai proyek ilmiah, teknologi, ekonomi, politik, sosial, nyata atau virtual yang terikat sementara pada bentuk kedaulatan terbatas, memberikan berbagai nama untuk menggantikannya, seperti kulit bunglon. . Semua nama memiliki keakraban yang sama dengan proses "apropriasi," sehingga kita dapat menyatakan dengan Derrida bahwa "sejarah metafisika dan sejarah Barat dapat dilihat sebagai sejarah (dari nama-nama yang berbeda ini)" [283]—yang melaluinya penguraian bumi telah dan masih berlangsung, seperti halnya dominasi manusia atas manusia lain. Ini menyiratkan pembaruan ingatan nama dalam bentuknya yang berubah, sementara "seluruh bumi diterangi dengan cemerlang oleh tanda kemalangan yang menang." [284]

“Tuhan sudah mati.” Pengumuman ini mati dalam reproposisi berkelanjutan dari kualitas itu, dicuri dari sebuah nama, yang diaktualisasikan oleh ingatan, mendenaturalisasi manusia dan alam, untuk mereduksi menjadi identitas dan stabilitas institusional yang selalu tidak terstruktur dan muncul.

“Tuhan sudah mati: tetapi dengan cara manusia, mungkin masih ada gua selama ribuan tahun di mana bayangannya akan ditampilkan” [285] menghalangi datangnya peristiwa “ke telinga manusia” dengan cara ini. [286]

'Bayangan Tuhan,' sebagai pertanyaan politik bertopeng: —Pada bidang filosofis, kegigihan kebutuhan ontologis sebagai

larangan terhadap kesesatan dunia.
—Pada bidang ilmiah-teknologi, urgensi dari suatu kriteria yang mengaksiomatiskan pengalaman-pengalaman yang terkait dengan kekacauan dunia baik dalam bentuk 'realisme' atau dalam bentuk derealisasi dari yang nyata dalam realitas virtual , keduanya menanggapi kebutuhan akan realitas. pasar.
—Di bidang individu dan kolektif, kegigihan kebutuhan berhutang pada kepastian yang meyakinkan sebagai pengurangan risiko terlibat dalam permainan masa depan dan konsekuensi yang cenderung pada pendelegasian konfrontasi kepada administrator ketertiban.

Kebangkitan ingatan pada saat dispositif yang menyatukan, menjumlahkan, dan mensubjektivasikan berasal dari 'bentukan-bentukan yang berdaulat', yang, pada kenyataannya, melayani fungsi positif dari normativisasi faktualitas, yang sebaliknya tidak dapat direduksi ke skema ini, dan mendefinisikan ulang situasi sosial-ekonomi-politik. organisasi atas dasar satu atau lebih model global, tindakan menulis dalam konteks yang stabil, menopang hegemoni ekonomi-politik 'kelompok-kelompok yang ditundukkan,' osilasi produktif dari dinamika perilaku individu dan kolektif. [287]

Di sini saran Nietzsche bermanfaat:

"Kita masih harus mengalahkan bayangannya juga." [288]

Sebuah bayangan selalu lebih gigih semakin reaktivitas organisasi oedipo-kapitalis cenderung untuk mengubah rute, dengan metode yang terkait dengan penaklukan peluang pembebasan melalui

subjektivasi, keinginan untuk pembebasan ke bagian dalam ruang linier, melemahkan dan memecah kekuatannya sedemikian rupa. banyak lembaga kontrol baru. [289]

Nasihat itu, bagaimanapun, tidak berhenti pada pengucapan atau membatasi diri untuk merangsang adopsi hati nurani yang jujur dari setiap pusat identitas yang mengikat manusia ke Bumi. Menemukan metode kebetulan yang mengungkapkan kedalaman, lebih dari logika kehidupan, gaya , terletak di 'pelafalan' dan dibangun di atas menjadi sebenarnya dari Bumi, dalam partisipasi bersama dengan mana manusia membuat diri mereka sendiri 'lebih dari manusia.' [290]

Metamorfosis 'singa' menjadi 'anak' mengubah nasihat menjadi satu contoh kebetulan. Masih metafora. Gaya Nietzsche tepat. Namun, kemungkinan untuk menguraikan pesan, tertutup dalam metafora, adalah untuk mencari dalam pengalaman sejarah untuk tindakan melanggar kritik dan kesempatan yang memverifikasi konvertibilitas keinginan menjadi kualitas hidup dalam 'spektrum pembiasan' dalam karya-karya ' striasi,' di tempat kerja yang berlaku. [291]

Tindakan kekuatan membutuhkan ruang subur yang Deleuze dan Guattari, dalam istilah Nietzschean, mendefinisikan sebagai 'bentuk bawah tanah dari Dionysian menjadi.' Risiko ontologi perbedaan. Tidak diragukan lagi analisisnya benar untuk sejarah, tetapi dalam ukuran di mana tindakan pemikiran dan kebetulan

memulihkan ingatan sejarah yang menawarkan logika, sarana, dan bahasa untuk penegasan perbedaan .

Derrida dan Adorno menandai kembalinya ini. Dalam caranya yang khusus, Adorno melihat lebih dari sekadar dalam bahasa (Derrida), dalam upaya untuk membimbing karakter ko-aktif dari logika kekuatan dengan cara yang sama berakhir jatuh ke dalam koaktivitas yang sama (atau antagonisme nyata) atau dengan memberikan yang baru. lengan kekuasaan disiplin bagi masyarakat (seperti pada Mei '68).

Sang 'anak' mengungkapkan pengurangan logika kekuasaan melalui pemecahan memori sejarah sebagai kondisi kualitatif [salto]. Saya telah menganalisis tema ini dalam karya saya Verso un pensare nomade [Menuju Pemikiran Nomadik], yang dapat dirujuk untuk menghindari pengulangan di sini.

Sebuah pertimbangan singkat di sini sudah diungkapkan dalam pekerjaan saya: 'anak' "adalah indikasi potensi yang menempatkan arus pendek ingatan ke hati nurani, dengan cara ini memutus sirkuit untuk membawanya ke kontinuitas di mana ' perbedaan 'menekankan diri mereka dalam kedalaman. [292]

'Luar', hari ini, memverifikasi tekanan dari letusan kemunculan baru pada pola penentuan sejarah dan lokalisasi spatio-temporal yang tepat untuk pemikiran yang terkait dengan identitas, memprovokasi, dalam perataan, ledakan memori sejarah. Garis-garis aktualisasi berbagai pengetahuan ada dalam praktik-praktik gerakan, memang

dalam kelonggarannya yang tidak beraturan menuju rekahan sejarah, memungkinkan untuk beredar, sebagaimana dirinci dalam Towards Nomadic Thinking , "sebuah mikrofisika sirkuit, yang melaluinya melewati, menjalin, mempengaruhi , menghubungkan, hasil pengucapan ilmiah denotatif, bersama dengan aturan preskriptif dan fluks diakronis gerakan sosial" yang dengan demikian memprovokasi ledakan memori.

Mengingat munculnya hari ini , unik dalam efek acuh tak acuh, di mana 'pengumuman' mengukir pesan 'belum pernah terdengar', ini memperpendek kronologi pos, berdasarkan pecahnya simetri temporal, kembali sehingga meningkatkan internal yang dinamis ke tingkat mikroskopis yang, dalam memprovokasi ketidakstabilan gerakan, memanifestasikan tidak adanya signifikansi, yang memberikan permainan pada rangkaian multiplicitous dan menggagalkan kembalinya ke kesatuan anterior (Prigogine).

Dalam kemunculan seperti itu hari ini mengubah fisiognomi. Hari ini, masa kini kita , memang, tidak dapat menentukan dimensi apa kita —pengulangan model penyederhanaan untuk mengatur pemikiran [293] — tetapi apa yang kita menjadi , menurut indikasi Deleuze.

Mengingat apa yang kita renungkan, kita harus memberi 'pengumuman' keterbacaan di luar ortodoksi. Mengamati fakta yang digarisbawahi, kita sampai pada mengacaukan organisasi ingatan yang tepat waktu, di mana konsep fungsional masa kini datang untuk menuliskan dirinya sendiri di sepanjang garis waktu

horizontal/sinkronis dan sepanjang garis vertikal/diakronis urutan waktu, merombak bentuk asimetris menjadi sesuai dengan tujuan dan tujuan yang bukan untuk menjadi.

Muncul secara berbeda adalah menjadi 'tidak nyata', tanpa asal dan tanpa arah yang telah diatur sebelumnya, membangkitkan tempat sebagai prinsip dan sebagai tujuan, mengurangi waktu dan membiaskan dalam nama Tuhan contoh molar kemenangan tertentu; dan 'pengumuman' ini mengungkapkan yang tidak ada: pengumuman kematian yang tidak ada, jika bukan dalam pemangsaan nama pada fungsi 'striasi' dan yang, sehubungan dengan eksperimen Prigogine, menegaskan individuasi yang tidak ada dari kompleksitas mikroskopis tingkat, dimana dinamika temporal menunjukkan model kombinasi elemen kompleks dan bukan hubungan yang didasarkan pada Yang Esa dan multiplisitas.

Kebutaan instrumental terhadap apropriasi yang menjadikan nyata semua yang dapat dipikirkan (Parmenides) dan yang diubah pengumuman menjadi " semua yang dapat dipikirkan dan tidak nyata " [294] melanggar seperti ini pada prinsip realitas dan membiarkan fibrilasi dinamika rangkaian kasual , dan yang termodinamika proses yang jauh dari kesetimbangan menemukan atas dasar spontanitas bahan dan pengaturan diri mereka.

Dari menjadi menjadi , 'pengumuman' membawa cahaya ke sifat dinamis alam semesta fisik dan partikel elementer. Sebuah menjadi tidak eksplikatif, tapi konstruktif. Sebuah menjadi, oleh karena itu, yang merekayasa kombinasi baru ketidakstabilan dan fluktuasi, mode baru

menangkap energi, modalitas baru evolusi, termasuk dalam ruang intensif yang temporalisasi diri mereka sendiri dan yang tahap gangguan memori memberikan koekstensitas untuk pemulihan tindakan 'pergoresan'. pada bagian dari formasi berdaulat.

Adapun sifat fluktuasi kasual, yang, tidak mematuhi hukum yang melekat pada benda-benda —Tuhan sudah mati —membuat menjadi 'tanpa dasar' menjadi tidak stabil, hingga ke tingkat partikel elementer yang sebenarnya. Ini berkaitan dengan elemen interupsi, dan, seperti semua singularitas, meminta waktu untuk menegaskan dirinya sendiri dan diakui sebagai 'pengumuman' yang mendahuluinya dan di mana kekuatan eksternal semacam itu memungkinkan menggambarkan dunia "bagi kita sekali lagi tak terbatas ," [295] yang ada "di balik setiap gua ada gua yang lebih dalam—dunia yang lebih luas, lebih aneh, lebih kaya daripada yang dangkal, jurang di bawah setiap pangkalan, di bawah setiap fondasi." [296]

Kata-kata mutiara untuk gaya ini dapat dijelaskan sebagai indeks dari tingkat kompleks mikroskopis, yang memungkinkan adanya dinamika gerakan, terkait dengan keberadaan proses temporal yang tidak dapat diubah yang, yang membentuk pecahnya simetri ruang dan waktu, memungkinkan beredar, di seluruh produksi struktur disipatif (Prigogine), entropi dan informasi yang co-melibatkan waktu hidup dan waktu berpikir.

'Kematian Tuhan yang tidak ada' itu sendiri membebaskan kita dari metafora dan membuat bumi terlihat yang menunjukkan partikel-partikel unsur konstruktif sejarahnya sebagai kekuatan intensif yang

menyindir diri mereka sendiri di antara benda-benda, mengambil ribuan jalan, mengalir dari transformasi non-kesatuan.

'Pengumuman,' lebih dari memberi kita kosmologi dan hermeneutika, [297] menggambarkan, melalui peninjauan kembali Prigoginean prinsip kedua termodinamika, dalam bahasa waktu, temporalisasi ruang dan spasialisasi waktu di mana bumi itu sendiri dibuat untuk menjadi dan di mana fibrilasi, dalam asimetri fluktuasinya, memungkinkan semua kristalisasi (Apollo dan pemulihan memori) sebanyak gerakan cairan mereka, yang memulai proses anak Dionysian baru dan gangguan memori.

Bumi, yang bebas dari hipotek, tampak multiform, multiplisitas dalam entitas tak terbatas di bawah kekuatan waktu, bahwa dari perpecahan tiga dimensi, akibatnya masa lalu datang untuk memisahkan dirinya dari masa depan dan ini tidak menjadi hadir dalam hal itu, membiarkan muncul mutasi dan inovasi, ia bertahan dalam generasi 'tipe baru' dan 'ide-ide baru.' [298]

Bumi yang dibebaskan seperti ini, sama saja, “bukanlah sebuah robot atau kekacauan. Ini adalah [bumi] ketidakpastian, tetapi juga [bumi] di mana tindakan individu tidak selalu dianggap tidak penting. Ini adalah [bumi] yang tidak diambil dari satu kebenaran.” [299]

Jika ada cara di bawah saran di Deleuze: cari 'kekuatan aktual eksternal' semacam itu yang bisa menarik 'pengumuman' dari indikasi rasa ngeri 'lain', mengabadikan kerajaan pemikiran yang benar yang berkaitan dengan proposal diakronis/sinkronis dari model perwakilan ,

dan yang ditemukan dan ditemukan, dibuahi oleh inovasi, janji dalam sains, sekarang teknologi dan digital, dan dalam pertempuran politik, pinggiran pengalamannya dalam masyarakat konsumsi dan 'ekumenikalisme' de-aksiomatisasi/aksiomatisasi Modal dan Perangkat Negara.

Mengindividualkan kekuatan eksternal ini dalam penemuan Prigoginean tentang peran waktu pada tingkat mikroskopis, yang dengannya ia dibuat kompleks, adalah proses stokastik yang menggerakkan keadaan variasi terus-menerus, yang melaluinya mengumpulkan singularitas materi, yang tidak dapat direduksi menjadi model, 'kartografi' dari 'pengumuman,' [300] hubungannya dengan memverifikasi sifat stokastik (Dionysus dalam metafora) menjadi di semua tingkatan, mulai dari bumi .

Dengan hubungan ini 'pengumuman' memungkinkan muncul bumi yang dipulihkan ke prosesnya dan muncul di berbagai bidang horizontal, berbeda dalam tingkat kompleksitas dan bukan dalam kualitas, di mana mereka sendiri menghasilkan rangkaian variabel dalam kaitannya dengan peran yang dimainkan oleh waktu, dan , dengan demikian, memungkinkan pembentukan wilayah (Apollo dan pemulihan memori) dan pembukaan ruang bergerak baru.

Kami datang, oleh karena itu, untuk menggambarkan eksterior kecelakaan , dimungkinkan dengan mengurangi tekanan selektif yang nama ini , dalam semua variasinya, diberikan dan terlibat dalam ruang geografisnya, dilalui oleh 'baut waktu biospeherik' dan berpikir aktivitas.

Faktanya, setiap bidang, dalam mewujudkan alam semesta bumi dalam ekspansi bergerak, memanifestasikan: —karakter konstitutif dari ketidakstabilan , memicu proses yang tidak dapat diubah, yang terkait dengannya untuk membentuk 'struktur disipatif' (Prigogine) yang melaluinya pecahnya ruang- simetri temporal memungkinkan entropi informasi beredar; —asal yang sama digambarkan oleh fluktuasi ketertiban yang menarik perhatian pada tidak adanya Hukum dan nama Tuhan yang dibangkitkan sebagai contoh terpusat, meresmikan tatanan dunia; —- milik alam semesta yang sama ke tingkat koekstensive nonduplikatif atau multiplikasi yang dibenarkan oleh biologi molekuler dalam pertemuan kembali antara materi dan makhluk hidup. Integrasi tingkat yang berbeda dan bukan perbedaan kualitatif. [301]

Implikasi politiknya penting. Dengan jatuhnya setiap 'sentralitas' yang telah ditentukan sebelumnya, dalam membiarkan muncul ruang geografis tunggal, di mana manusia dan alam, masyarakat sipil dan masyarakat politik, tidak lagi tokoh-tokoh yang bertentangan, terikat pada akun hierarkis dan kausal, tetapi realitas tunggal, dilintasi oleh 'waktu,' [302] tindakan manusia bisa menjadi tajam untuk mempromosikan ruang kebebasan, di mana “bumi lama kita akan menjadi lebih dapat dihuni oleh apa yang belum kita lihat sampai sekarang .” [303]

Tugas sulit yang hanya dapat dicoba oleh tindakan pembebasan ada di hadapan kita, jika makhluk ingin disejajarkan dengan bumi yang

memulihkan sebagian besar prosesnya dalam mode aktualisasi, sebagai makhluk, ke vektor deteritorialisasi teritorialnya sendiri.

Namun, 'ketidakaktualan' tindakan, di mana efek stokastik ditemukan dalam sintesis dengan efek bumi, memungkinkan selalu membuka ruang baru, melalui jalur penerbangan lebih dari mengkodifikasi tatanan baru, menghasilkan interupsi dalam memori yang selalu dibangun kembali oleh Apollo. jebakan di saat ketidakpastian:

“Apollo ingin memberikan kedamaian kepada makhluk individunya sendiri dalam memetakan area antara garis kurungan dan jalan mereka dan memanggil mereka untuk selalu kembali ke ingatan, melalui sila hati nurani mereka sendiri atau kesengsaraan, sebagai yang paling suci. hukum dunia.” [304]

[Karya ini awalnya muncul di Mille Piani #14, 1998. Diterjemahkan dari bahasa Italia oleh Jeffrey Bussolini dan Laura Fantone, City University of New York (Pusat Studi Budaya, Teknologi, dan Pekerjaan).]

HORROR VACUI: ANTARA ANOMIE DAN ANARKI, OLEH SALVO VACCARO

Dalam konteks filsafat modernitas pada umumnya, dan filsafat politik pada khususnya, gagasan tentang praktik kebebasan terutama menimbulkan rasa panik. Ekspansi kebebasan yang tak terbatas dan intensitas absolut telah memicu reaksi yang diekspresikan dalam disiplin / hukuman bipolaritas (untuk membangkitkan Michel Foucault). Kesenjangan yang tidak dapat didamaikan antara liberalisme dan anarkisme muncul di atas dasar ini: yang pertama merasa perlunya membangun kebebasan untuk menetapkannya dengan lebih baik melalui batas-batas, sementara anarki menggarisbawahi pentingnya mengurangi kebebasan dari batas-batas dasar melaluivalorisasi potensi / kekuatannya yang tidak terbatas (jika bukan, memang, dari ritme intensifnya sendiri). Dengan demikian, modernitas tidak pernah memikirkan kebebasan itu sendiri, tetapi hanya metafisikanya: kebebasan selalu merupakan atribut yang ditambahkan atau dilekatkan pada basis yang membuatnya pasti, stabil, dan dapat diprediksi.

Politik, agama, moralitas, dan filsafat alam: semua ini merupakan hambatan eksternal yang memandu kebebasan menuju jalan transendental. Penyempitan disiplinernya datang dari luar dan bertujuan untuk menginternalisasi dirinya hingga menjadi sifat kedua, seolah-olah tidak terbayangkan untuk memikirkan kebebasan tanpa batas, kebebasan yang memberikan dirinya sendiri bidang imanensi,

tanpa meletakkannya di atas kepastian yang mapan. , pada kebenaran yang dibentuk sebelumnya oleh operasi strategis yang sama yang memberi nilai padanya. Ini telah terbukti tak terbayangkan untuk semua kecuali untuk anarkisme dan untuk Nietzsche, yang melepaskan diri dari setiap transendensi: politik, agama, moralitas, dan filsafat alam.

Pemikiran Barat telah memberi makna pada dunia melalui tatanan kepenuhan . Lingkup semiotik penuh dengan makna yang tersebar di sepanjang poros vertikal yang dalam arti ganda berjalan teologi politik yang mencirikan keadaban Barat, di satu arah, dan kekejamannya (sebagaimana dikatakan Artaud), di sisi lain. Gerakan ganda dari yang ilahi (tinggi) dan dasar (rendah) mempercayakan kepenuhan hal-hal ke bahasa yang dibentuk oleh tata bahasa transendental di mana, yaitu, pengertian diberikan sebagai penuh., di mana berdiri menjaga prasangka keutuhan, dan di mana signifikasi masuk akal hanya jika dipercayakan kepada entitas yang dibesarkan atau berakar yang mengisi dunia kata-kata dan hal-hal, menurut satu gerakan identitas ganda bersama penugasan (dari atas) atau rooting (dari bawah).

Dari perspektif ini, Barat selalu modern dan pra-sekuler pada saat yang sama, yaitu satu bagian diciptakan dan diciptakan, bahkan ketika muncul dalam sifat mitologi Yunani yang kuat dan sulit dipahami (petir Zeus, prahara Gunung berapi), dari sebuah natura naturans ; dan di bagian lain, pada saat yang sama, tidak sepenuhnya dibebaskan dari hipotek tujuan yang menuliskan jalan kebebasan yang

sulit ke dalam rezim penandaan teologis (deus sive natura of Spinoza, yang pada gilirannya dikritik oleh Nietzsche). Faktanya, hampir tidak relevan, seperti yang diajarkan orang Yunani, bahwa para dewa atau Tuhan yang monokratis mendiami puncak-puncak langit yang tak terduga atau jurang yang tidak dapat dipahami dari fondasi gelap dari mana segala sesuatu berasal dan di mana segala sesuatu berdiri.

Pengaturan dunia diatur sepanjang sumbu ganda vertikal, naik dan turun, yang kemudian didistribusikan vektor hierarkis masyarakat, yang praktik simbolis dan budayanya (dalam arti antropologis) harus dilatih dan didisiplinkan hingga menjadi dipegang oleh tali tak kasat mata yang turun dari atas (transendensi), atau berdiri di atas landasan berat (fondasi) yang menopang beban dan lintasan evolusioner yang sesuai dengan rezim penandaan.

Tinggal di dunia berarti telah dibebani oleh beban transendensi yang mengarahkan dari atas, atau sebaliknya telah ditambatkan pada suatu fondasi, dalam kedua kasus itu mengikat kebebasan yang dapat diperkirakan sebelumnya dalam berbagai bentuk kehidupan ke suatu kepenuhan yang secara ritual dan secara rasional meminjamkan kepatuhan. Bukanlah kebetulan jika teka-teki filsafat politik—suatu titik yang ditangguhkan secara otomatis dalam rantai akal, sesuatu di antara paradoks Münchhausen, Grundnormtabu, dan paradoks Kelsen—itu sendiri merupakan alasan dari perbudakan sukarela. Filosofi ini menyatu untuk menambah pengertian, yaitu, yang mengikat poliformitas kontingen ikatan sosial yang menyatukan kita dengan dunia dengan institusi stabilitas mereka yang mengelola

kebebasan dengan menjadikannya budak sejak awal. Bahkan dialektika tuan/budak tidak secara memadai menjelaskan gagasan tentang penemuan kompleks yang mengubah kebebasan menjadi kebalikannya: “Kant, seperti para idealis setelahnya, tidak dapat mentolerir kebebasan tanpa pembatasan. Sudah di dalam dirinya konsepsi eksplisit itu sendiri menghasilkan ketakutan akan anarki yang kemudian membujuk hati nurani borjuis untuk melikuidasi kebebasannya sendiri.” [305]

Pemikiran Barat yang utuh, stabil, pasti, telah mengikat dunia pada strategi kebenaran yang bermain menurut aturan kita—“untuk membangun dan menata dunia yang bagi kita bisa disebut benar ” [306] —memancing arus nafsu, memberi makan metamorfosis permainan agonistik (bebas, santai, sukarela, otonom) menjadi konflik kompetitif yang didominasi oleh aturan pemenang, meskipun keduanya saling bertukar peran.

Bahasa kiasan tata bahasa kebenaran hanya mengungkapkan satu makna, makna keseluruhan , kepenuhan total sebagai lambang kata-kata dan benda-benda, yang di dalamnya diperbolehkan berkembang biaknya rantai makna yang bersamaan. Masing-masing mengendapkan lapisan tertentu yang ditetapkan sebagai subsfer yang relatif otonom dengan jargon spesifiknya sendiri: politik, sains, estetika, moralitas, agama. Dalam setiap bidang tata bahasa unipolar, yang dicirikan oleh kepenuhan indera transendental, menghasilkan poliarki yang bertemu, bahkan dalam pemisahannya, untuk memperkuat stabilitas cengkeraman mereka di dunia: keberadaan di dunia

bertepatan dengan pengertian yang diberikan kepadanya sekarang oleh sejarah , sekarang dengan teologi, sekarang dengan kebenaran sains (bio-fisika). [307]Bahkan apa yang tampaknya menjadi bahasa yang kurang didasarkan pada substrat utama, apakah tinggi atau rendah, pada analisis terakhir menunjukkan dirinya sebagai sisa dari operasi pemberian rasa yang berlebihan, penentuan yang berlebihan dalam arti positif.

Tetapi sikap penegasan ini belum sepenuhnya menyelesaikan akun dengan nihilisme asal mula dunia yang tidak masuk akal, dari kesewenang-wenangan kasual dari keberadaan kita yang terkait dengan dunia ("jeda antara dua jurang maut"), [308]dan karena itu mengkhianati heteronomi yang menandai asal usul dan takdirnya. Kepositifan ini, pada kenyataannya, terikat pada perasaan yang berasal dari lingkaran ajaib di luar kesewenang-wenangan nihilistik, meniadakan imanensi bidang desakan untuk mempercayakan dirinya pada fraktur vertikal bidang konsistensi molar — kepenuhan keras yang oleh Nietzsche nihilisme menolak. “Gagasan tentang sesuatu yang melampaui, tentang dunia yang suprasensibel dan semua bentuknya (Tuhan, esensi, yang baik, yang benar), tentang nilai-nilai yang lebih tinggi daripada kehidupan... adalah elemen konstitutif dari setiap fiksi. Nilai-nilai di luar kehidupan selalu membawa devaluasi kehidupan dan negasi dunia duniawi, akibatnya mereka tidak dapat dipisahkan dari seberapa besar keinginan untuk meniadakan dan memfitnah dunia benar-benar merupakan prinsip mereka .... Nilai kehidupan bukanlah apa-apa,[309]

Nietzsche mengajukan interogasi radikal, mempertanyakan kepenuhan akal: mengapa pemikiran Barat merasakan kebutuhan fisiologis untuk **mengasimilasi** dirinya dengan apa yang dibangunnya, memproyeksikan dan memposisikan penegasan akal pada bidang ontologis transendental, yang ia mundur seolah-olah datum yang diberikan pada awalnya daripada penemuan rapuh yang tergeletak di atas ketiadaan, di kehampaan? Nihilisme adalah hasil pengurangan kata dan benda dari 'efek khusus' realitas—realitas yang diciptakan oleh simulasi transendental—sehingga konsep di balik kata tidak lagi sesuai dengan konsistensi linguistik dan gramatikal yang menyeleksi dan mendisiplinkannya. Apa yang dipenuhi oleh indra dengan kenyataan, terlepas dari semua sisi dari 'seharusnya'tujuan menjadi ,' [310] menghindari kedua jalan yang menggoda: cahaya yang mempesona dari kesucian transendental (bersinar dari atas) dan bayangan gelap yang membangkitkan arcana imperii yang dalam (dari bawah).

Nietzsche mengklaim kembali ketidakterbatasan mutlak bumi yang dikurangi dari kemampuannya untuk direduksi menjadi dunia yang masuk akal (penghapusan teritorialisasi ulang, seperti yang dikatakan Deleuze dan Guattari), dipenuhi dengan akal sehat (alam, sejarah, Tuhan, hukum, moralitas). Nietzsche melakukan ini dengan menempatkan sifat keduniawian yang sewenang -wenang dan berorientasi non-aturan , yang tidak memiliki peluang untuk melarikan diri dari setiap bidang transendental, di pusat argumennya. sewenang - wenang, 'kekacauan tanpa batas dan tanpa

dasar,' menandai ketidakpastian sebagai kondisi permanen di mana tubuh dan otak bergerak dalam permainan kontak dan interaksi mereka yang dengannya mereka membangun ikatan sosial yang dapat diubah dan ditarik kembali yang memungkinkan keberadaan gabungan tanpa harus memberi tempat pada lingkungan sosial. kesatuan yang akan mewakili tempat mitos dari mana proses asosiatif berasal, semacam matriks asli prasasti. “Kembalinya yang kekal tidak menyetujui pendirian fondasi fundamental apa pun, dan sebaliknya menghancurkan dan menyerap setiap fondasi sebagai contoh yang menetapkan perbedaan antara yang asli dan yang diturunkan, benda dan simulacra, menempatkan kita di depan sebuah terobosan universal. Dengan terobosan yang kami maksud adalah kebebasan fondasi tanpa perantara,[311]

Tanpa tujuan, tanpa takdir yang telah ditentukan dan ditentukan sebelumnya, tanpa lokasi tertentu, sewenang- wenangmencirikan bumi yang dilintasi oleh banyak aliran dunia yang bertransmutasi dan berpotongan dalam berbagai bentuk kehidupan yang bergantung dan dapat dibatalkan, di luar kontrak sosial yang dilapisi dan dilindungi oleh pemerasan kekuatan (Hobbes), kombinasi yang tunduk pada penderitaan tubuh dan pikiran. Kami tidak memiliki alasan sedikit pun untuk berpikir bahwa kami membutuhkan nilai-nilai transendental untuk membandingkan dan memilih mode keberadaan, atau untuk memutuskan bahwa yang satu lebih baik daripada yang lain. Sebaliknya, tidak ada yang lain kecuali kriteria imanen dan kemungkinan kehidupan yang dinilai dengan sendirinya, berdasarkan

penelusuran pergerakan dan intensitas yang tercipta pada bidang imanensi. Tapi, di tataran baru, masalahnya bisa menyangkut keberadaan mereka yang percaya pada dunia, bukan sebagai ada tetapi sebagai kemungkinan gerakan dan intensitas, tindakan yang menghasilkan mode keberadaan baru dan baru.[312]

Nihilisme anarko-Nietzschean yang sewenang -wenang bukanlah kesewenang- wenangan kekuatan pemenang, seperti yang dikatakan Deleuze, mengundang kita untuk merenungkan dan menghindari jebakan untuk memahami Wille zur Machtsebagai keinginan untuk mendominasi. Akal dan nafsu, contoh tubuh dan pikiran yang mencerminkan, bergabung dalam ruang kosong dari kesewenang-wenangan mutlak, menjadi vektor terbatas yang melaluinya kita dapat mencapai tak terhingga atau multiplisitas, menjadi pluralitas yang menyebar secara horizontal dalam aliran molekuler penjadian kecil. Faktanya, hanya dalam pengurangan penjadian minor, dimungkinkan untuk menemukan indra sementara yang secara kontingen memperhitungkan ikatan sosial, menghindari kisi-kisi transendental melalui bidang imanensi multi-stratifikasi, "ruang yang berbeda dari ruang Kekuasaan dan Dominasi. ." [313]

Nihilisme Nietzsche menghapus semua konstruksi konseptual yang mendorong menuju yang tinggi, yang ingin dipersatukan kembali dengan transendental untuk melegitimasi diri melalui kontak yang beruntung ini atau melalui visi kegembiraan itu sendiri; tetapi Nietzsche juga membersihkan ilusi mitos "hal-hal yang tersembunyi sejak awal dunia" (ekspresi René Girard), yang menutupi pencarian asal-sumber

suci legitimasi-yang mengandaikan skema transendental di mana pemikir dimasukkan ke dalam putaran tautologis dalam mencari kepastian yang stabil. Sambil menyatakan untuk merenungkan apa yang kita cari, kita mencari apa yang sudah kita pikirkan.

Nihilisme Nietzsche mengecewakan secara radikal karena tidak membiarkan dirinya terpikat ke dalam pesona apa pun. Dunia yang penuh kemalangan juga penuh dengan nilai-nilai yang mereproduksinya; tidak mungkin untuk menghapusnya kecuali nilai-nilai lain menggantikannya, memenuhi fungsi yang sama, penghuni baru yang tinggal di tempat mitos yang sama dari mana makna terus berasal secara langsung dan tidak langsung. "Bagaimana kita bisa mengingat saat Tuhan hidup di bumi dan menyatukan manusia dan alam, atau saat kata pendiri adalah dialog langsung tatap muka dengan Tuhan? Dan, sebaliknya, bagaimana kita bisa melupakan waktu itu, jika memang terdiri dari waktu, di bumi yang ditinggalkan oleh Tuhan, mengetahui dengan tepat bahwa persekutuan ini hilang, dan dialog tatap muka ini tidak mungkin. Pergerakan memori ganda ini merupakan kekecewaan."[314]

Zarathustra melarikan diri dari Medusa, yang senyumnya mencerminkan kecerdasan dari alasan memikat yang membatu tubuh dan pikiran melalui pembagian kerja yang tak henti-hentinya, menetapkan peran, membedakan bidang kompetensi dan tanggung jawab, menetapkan batas, mengadopsi proses linguistik yang patuh pada prinsip tata bahasa lama.

Gerakan nihilisme mendesubstansiasikan kata-kata dan benda-benda, 'hanya membuka kehampaan,' [315] mengingat ketiadaan, fluktuasi abadi dalam kehampaan di mana ribuan bidang imanensi terletak, secara radikal memusuhi setiap pesona transendental, secara radikal terasing dari proses dialektis apa pun, mengambil hukum gerakan, variasi yang diwarnai dengan imobilitas semper aequalis (selalu sama). Nietzsche menguraikan "pemikiran sebagai penegasan peluang, penegasan di mana pemikirannya tentu merujuk pada dirinya sendiri — tanpa batas — melalui jalan pintas (tidak kebetulan); dalam hubungan ini pemikiran Nietzsche menjadi jamak.” [316]

Ikatan kebebasan yang mungkin dalam kehampaan mutlak keberadaan, pada kenyataannya, tidak mematuhi pembalikan spektakuler dari potongan dialektis, yang menurutnya kebebasan hanya dapat muncul dari penaklukan sebagai pembalikan yang diperlukan, sebagai "permutasi abstrak" dari "permainan oposisi.” [317] Hasilnya akan fatal: pembaruan mekanisme lama di bawah topeng baru, pembaruan jaringan yang sudah usang. "Perubahan nilai tidak memberi kita skala nilai baru dari negasi setiap nilai absolut, tetapi itu membuat kita sampai pada tatanan di mana gagasan nilai berhenti berlaku." [318]

Perasaan dan ikatan muncul secara bebas di bidang imanensi yang tidak menawarkan jaminan kesuksesan dan stabilitas, tetapi yang terus-menerus diciptakan kembali, diciptakan dan dialami sebagai penelitian yang menyenangkan (ilmu gay), mirip dengan kreasi artistik

atau tatapan erotis. Bidang imanensi berkilau dengan eksperimen dan pengalaman, improvisasi praktik nomaden dan menjadi banyak. Kekosongan menjadi terisi tetapi tidak terisi, tidak pernah jenuh oleh institusi aksiomatik. “Kami adalah gurun, tetapi dihuni oleh suku, flora, dan fauna... Gurun, eksperimen pada diri kami, adalah satu-satunya identitas kami, satu-satunya kemungkinan kami, karena semua kombinasi yang menghuni kami.” [319]

Pemikiran Barat selalu memiliki teror buta akan hal ini: ia memusuhi kebebasan gaya hidup anarkis (tanpa asal, tanpa tujuan), terhadap “ menikmati segala jenis ketidakpastian, terhadap fakultas eksperimen” [320]— selalu terasa horor penuh dendam terhadap janji 'kebebasan gay.' Pemikiran Barat selalu bertujuan untuk merantai bidang imanensi ke jangkar berat yang akan menyeretnya ke bawah, membebaninya dengan contoh-contoh transendental yang melapisinya dengan kode dan aksioma. “Modernitas adalah upaya terus menerus dan tanpa kompromi untuk mengisi atau menutupi kekosongan; mentalitas modern memiliki keyakinan yang kuat bahwa pekerjaan itu dapat diselesaikan—jika tidak hari ini maka besok. Dosa postmodernitas adalah meninggalkan upaya dan menyangkal keyakinan... begitu orang ingat bahwa mengabaikan upaya dan menyangkal keyakinan tidak dengan sendirinya menetralisir kekuatan pendorong yang luar biasa dari ketakutan akan kehampaan.” [321]

Kekosongan yang mengikuti dari kondisi keberadaan yang sewenang-wenang mengasumsikan tiga kemungkinan bentuk yang selalu menghantui pemikiran barat. Salah satu bentuknya

adalah horror vacui , ia menjenuhkan gambar-gambar yang memberinya makna menggelisahkan dengan tujuan menetralisir sifat menggoda nihilisme dan menggantikan kekuatan fatal yang mengisi dengan rasa yang tidak akan dimilikinya. Strategi penahanan bentuk-bentuk kesewenang-wenangan yang tak terhingga — ketinggian puncak, kedalaman lautan, penyeberangan gurun pasir — telah berusaha mengisi rasa ngeri tanpa mengurangi efeknya. Terlepas dari tujuan mereka, mereka tidak mengurangi rasa takut dan efek dari kekosongan horor, tetapi gandakan, meningkatkan nada teroris dari gambar, tanpa sensor selektif, dan dengan demikian menonjolkan ketakutan dan kengerian dan membuatnya tak tertahankan. Strategi penahanan seperti itu tidak begitu banyak menetralisir ketakutan, sebanyak kemungkinan memikirkan cara lain untuk hidup berdampingan, cara toleran, dimensi berbeda di mana beban kemanusiaan yang tak terhindarkan dan tak tertahankan (baik individu maupun kolektif), dimanipulasi dan dieksternalisasi dalam fungsi keselamatan transendental, perlindungan eksternal. Ini mirip dengan fiksi yang diciptakan oleh Hobbes dalam filsafat politik: keadaan alam, perang semua melawan semua (bellum omnium contra omnes), kontrak sosial, penyerahan kedaulatan dengan imbalan keamanan.

Heteronomi berakar pada asumsi bahwa seseorang, sendirian , tidak dapat mandiri, tidak dapat menjelajah ke ketinggian yang tidak dapat diakses, ke kedalaman yang tak terduga dan ke jalur yang tidak terlihat: tanpa tujuan yang telah ditentukan sebelumnya di luar tujuan mengikuti jalan kita, seperti yang kita inginkan, seperti yang diinginkan

masing-masing. Tidak diragukan lagi, semacam kompas diperlukan untuk memandu pelancong melalui perjalanan, yang akan berfungsi di atas segalanya untuk menghindari kehilangan bantalan dalam menghadapi vertigo , ketakutan , dan kegelisahan di depan yang tidak diketahui yang dibentuk oleh pengembara untuk mengetahui caranya. bertemu.

Bagi Adorno, itu adalah Abgrund , perasaan jurang tak berdasar yang tepinya kita berdiri, sendirian dan tanpa bantuan dari luar , terlalu tinggi, atau terjun ke bawah, sendirian dan tanpa bantuan , terlalu jauh ke bawah untuk mendapat bantuan. Tetapi sensasi menjadi tanpa dasar yang secara filosofis mencirikan nihilisme Nietzsche — yang, dengan mengatakan ' tidak' kepada pembimbing keberadaan yang membatasinya untuk tetap kecil, terlepas dari seruan Kant untuk alasan utama, mengatakan 'ya' yang kuat untuk hidup apa adanya, tanpa kata sifat dan dukungan hipotetis yang, pada akhirnya membantu kita menghadapi yang tak tentu. ketidakpekaan dunia, akhirnya mempercayakan kehidupan kepada para ayah baptis yang mengambil imanensi seseorang dan mengubahnya menjadi pengabdian sukarela untuk takdir transendental—mirip dengan lempeng gurun yang bergelombang, yang efek dis-identifikasi mengikis tanah di bawah kaki di mana seseorang membangun setiap identitas sebagai individuasi paksa yang pada gilirannya menjadi stabil, aman, dan dapat diprediksi, dipandu dengan kuat oleh otoritas superior yang menjadikannya sah.

Namun, kondisi manusia adalah soliter menurut definisi, dan singularitas setiap orang dapat memperoleh kekuatan yang cukup untuk dapat menghadapi kehidupan di tepi jurang omong kosong, kesewenang-wenangan konstitutif, dan kehampaan yang harus dilintasi tanpa dikosongkan. dalam. Manusia tanpa Tuhan “berdiri sendiri seperti di atas tali di atas jurang kehampaan, tergantung dalam kehampaan.” [322] Singularitas semacam itu dibangun melalui eksperimen gaya, mulai dari estetika Nietzsche dan berlanjut dengan Derrida, Foucault dan Deleuze, dalam perbedaan timbal balik mereka. Keterbatasan manusialah yang berhasil merebut kembali gaya unik yang mampu menghadapi hal-hal yang tak tereduksi secara tak terhingga: nomadenisme dari praktik pemikiran dan tindakan yang dibebaskan dari otoritas berdaulat, termasuk yang diinternalisasikan ke dalam dogma 'Aku' (bertentangan dengan pandangan Stirner) .

Kekosongan tidak akan didominasi , tetapi hanya dijinakkan , dibius, atau dibajak, menetralkan efeknya yang menyimpang dan menyimpang. Tujuannya bukan untuk melewati batas antara anomie dan anarki, mempertaruhkan jurang, karam, atau kegilaan, melainkan mengikuti garis itu dengan cara yang unik.

Gaya bebas : gaya seorang pemanjat tebing yang, secara paradoks, tidak berjuang melawan vertigo untuk mencapai puncak, tetapi mencari puncak untuk dapat melihat cakrawala yang tak terbatas, bukan untuk menemukan vertikalitas yang buruk; itu adalah gaya pengembara gurun, yang dapat menjelajahi wilayah yang luas dan mengukur intensitas kontingen mereka, sekarang bergerak,

sekarang statis; [323] gaya pelaut di laut lepas, tanpa tujuan selain menghadapi tantangan air dan ombak [324] (tanpa sadar, dia bahkan mungkin berhasil melihat lorong barat laut, tetapi ini adalah cerita lain, seperti yang akan dikatakan Michel Serres); gaya perenang yang tidak melihat ke dasar laut yang dalam tetapi, membutuhkan oksigen, bergerak menahan napas untuk memperkuat kemungkinan gerakan dalam kehampaan udara, dalam gesekan air, dalam keterbatasan yang tidak mengurangi ketidakterbatasan melainkan meninggikannya. [325]

Ini adalah gaya yang menelusuri bidang imanensi, yang mengusulkan dimensi horizontal yang, sebelumnya, menghindari hipotek transendental yang telah mengatur hukum sampai sekarang . Gaya berinovasi karena ia tunggal meskipun berulang, memberikan ritmenya sendiri dan menelusuri rute diferensialnya sendiri, mengatasi rintangan yang tidak terduga, lautan yang tidak ramah, dan badai yang tiba-tiba. “Kita bebas hanya dengan menjadi bebas dan kita menjadi bebas hanya karena kehendak kita sendiri.” [326]

Gaya seperti itu juga menggambarkan lambang overman , mampu bertahan di ketinggian yang sangat tinggi dan vacui horor , mampu menemukan jalannya di padang pasir dan menavigasi laut lepas. Bagi Nietzsche, “ini bukan masalah melarikan diri dari Dionysian sebagai dunia ketakutan dan ketidakamanan, tetapi untuk menemukannya di luar ketakutan sebagai dunia kebebasan, kreativitas, dan, yang paling penting, penghapusan hambatan, sosial dan sebaliknya." [327] bermensch tidak menunjukkan kualitas yang unggul, tetapi kualitas yang berbeda, yang lain, yang bermutasi melalui

interpretasi batas dan posisi nilai yang mengigau, dengan menyingkirkan semua makna melalui eksperimen sentimental dan bergaya. Foucault mengelaborasi ulang askesis ini untuk mendeindividualisasi subjek (déprendre de soi-même), sampai pada titik membangun berbagai figur diri yang identitas gandanya tidak bergabung kembali menjadi identitas selektif dan tak tergoyahkan lainnya dari ' SAYA.' *Semua nama sejarah adalah aku…*

Oposisi antara diri dan saya menunjukkan apa yang ditekankan oleh gaya: seperti yang akan dikatakan Nietzsche, keinginan untuk berkuasa, perlawanan terhadap vertigo Abgrund , kekuatan untuk melanjutkan teror kehampaan tanpa kehilangan singularitas kita, tetapi berjuang untuk memperbanyak bidang-bidang imanensi bertingkat yang melaluinya kita lewati secara nomaden (dari monadologi Leibniz ke nomaden Deleuze).

Pemikiran anarkis mengaktifkan kekuatan perlawanan. Tetapi pada saat yang sama menelusuri cakrawala proyeksi yang diartikulasikan melalui praktik pembebasan dan kebebasan, penghancuran dan konstruksi (Bakunin), pengurangan dan perkalian. Tidak ada perbedaan sifat dari dua momen, tetapi perbedaan derajat: dua lipatan dari satu penjelmaan, dua jalur bercabang dan bergabung kembali, dua gerakan dari satu pelepasan yang mirip dengan strip Moebius seperti dalam gambar oleh MC Escher.

Pemikiran anarkis mencakup kekuatan imanensi yang dikombinasikan dengan pembangkitan yang kuat dari

luar. Pembebasan adalah kebebasan dalam koherensi sarana dan tujuan, metode dan konten, sedangkan kebebasan sudah merupakan pembebasan dalam tindakan karena tidak memerlukan tujuan akhir eskatologis yang ke arah mana proses transformasi ditarik. Revolusi anarkis tidak terbatas, tidak mungkin untuk distabilkan dalam masyarakat yang diidentifikasi sebagai anarkis. Sebaliknya, ia dapat mengabdikan dirinya pada masyarakat libertarian untuk menjadi anarkis, selalu berkembang dan tidak pernah menjadi jenuh; sebuah masyarakat di mana peluang kebebasan yang dapat diciptakan oleh perempuan dan laki-laki secara historis akan menolak setiap contoh otoriter, tanpa jaminan keberhasilan, tetapi juga tanpa fatalisme yang memperhatikan asumsi bahwa dunia pada dasarnya tidak dapat digoyahkan.

[Bagian ini awalnya muncul, dengan beberapa perubahan, di Anarchismo e Modernit (Pisa: BFS, 2004). Diterjemahkan dari bahasa Italia oleh Laura Fantone dan Jeffrey Bussolini, City University of New York (Pusat Studi Budaya, Teknologi, dan Pekerjaan).]

ANARKI NIETZSCHEAN DAN KONDISI POST-MORTEM, OLEH MAX CAFARD

“Dalam seorang teman, seseorang harus memiliki musuh terbaiknya,” kata Zarathustra, [328] dan Nietzsche tentu saja membuktikan dirinya sebagai sahabat dan musuh terbaik anarkisme.

Bahkan survei sepintas terhadap karya Nietzsche mengungkapkan bahwa istilah "anarkis" baginya selalu merupakan istilah pelecehan. Dia tidak menyembunyikan penghinaannya yang tak terbatas terhadap "pemfitnah" yang "sakit" dan "dekaden" ini yang merupakan "perusak" dan "perusak". Bagi Nietzsche, anarkisme adalah salah satu ekspresi paling buruk dari malaise psikis yang disebutnya ressentiment . Ini adalah gejala penyakit masyarakat modern yang serius dan mungkin mematikan—nihilisme destruktif. Teman apa yang lebih baik yang mungkin diharapkan oleh kaum anarkis selain musuh yang brilian dan tanpa kompromi ini?

Namun ada di luar, dan memang di bawah, anarkofobia Nietzsche dan Anarki Nietzschean yang jauh lebih anarkis daripada anarkisme yang dia serang.

Ini tidak seperti Anarki Nietzschean yang ditemukan oleh beberapa pengamat baru-baru ini. Kami akan menyebut pengamat ini "Post-Mortemists" dan pandangan mereka dari ruang bawah tanah "Post-Mortemism." Kami akan menyebut Post-Mortemist ini sebagai “Waking Dead,” karena perayaan kematian mereka yang khas. Mereka

mendapati diri mereka "sedang bangun" dari kematian. Mereka menganggap perayaan mengerikan mereka sebagai "pembangunan" bagi orang mati. Saya tidak mengatakan semua ini sebagai tuduhan: Saya hanya menceritakan apa yang mereka ulangi tanpa henti tentang diri mereka sendiri. Ce revenant .

Tanpa henti . Karena semangat Post-Mortemisme diliputi oleh semacam paksaan pengulangan tertentu, fiksasi pada gambar-gambar tertentu, kiasan tertentu, bahkan frase-frase tertentu (walaupun pada kenyataannya mereka menangkap sedikit). Bagi Nietzsche, "cendekiawan adalah hewan ternak di alam pengetahuan," orang yang berbicara dan berpikir seperti yang dia lakukan "karena orang lain telah melakukannya sebelum dia." [329] Para Post-Mortemists, domba-domba ini dalam pakaian serigala, hanyalah hewan kawanan seperti itu, meskipun eksteriornya ganas, meskipun melolong, cukup liar untuk membangunkan orang mati.

Nietzschean Anarchy bukanlah Anarchy of Post-Mortem wakes, melainkan Anarchy of the Awakened Mind (ide pra-Ancientist). Bangun Post-Mortemist adalah Party of Death. Partai Anarkis Nietzschean adalah Partai Kehidupan.

Kami akan menyebut Post-Mortemists sebagai “Anarko-Sinisalis.” Sinisme adalah penyakit preferensi zaman kita, dan Nietzsche memiliki perbedaan sebagai salah satu yang pertama mendiagnosis onsetnya. Post-Mortemisme adalah salah satu pertumbuhan paling eksotis yang berkembang di tubuh sosial yang membusuk. Ini menyerang sinisme yang berkuasa atas nama sinisme

yang lebih radikal. Nietzsche yang tidak murah hati akan memberikan penghinaan khusus bagi para Post-Mortemist "yang kehilangan harapan tinggi mereka" dan kemudian "memfitnah semua harapan tinggi" [330] menggunakan bahasa pinjaman — seringkali, ironisnya, lidah dipinjam dari Nietzsche sendiri.

Bagi banyak orang, Nietzsche adalah seorang anarkis Post-Mortemist yang mengilhami perayaan Kematian Tuhan yang suram. Tapi bagi kami—Pra-Ancientist dan Surre(gion)alists—Nietzsche adalah seorang anarkis Pra-Anarkis yang merayakan Kelahiran Kembali Dewa yang abadi.

"Untuk kita," kataku. Tapi apa hak kita untuk mengklaim "Nietzsche" sebagai milik kita? Tidak ada sama sekali, dan kami tidak akan mengangkat tangan jika Anda mencoba membawa mayat busuk ini untuk dimasukkan ke dalam museum atau relikui.

Namun kita akan tetap mengklaimnya, membenarkan kemarahan ini dengan pengakuan penuh kita akan keragaman Nietzsches. Tentu saja, jumlah Nietzsche sebanyak pembaca Nietzsche adalah hal yang biasa. Tetapi di luar ini, ada banyak Nietzsches di dalam Nietzsche, dan di dalam banyak Nietzsches. Seperti yang dikomentari oleh filsuf itu sendiri, ada kekacauan di dalam diri kreatif. Dan seperti yang diceritakan oleh pelawak filosofis Zhuangzi dalam cerita Pra-Kuno, campur tangan brutal, betapapun baik tujuannya, menyebabkan Tubuh Kekacauan (Hun-Tun) mati. Kita kemudian menyadari bahwa kita harus menahan diri dari kekerasan terhadap tubuh yang kacau—Badan Alam, Tubuh

Sosial, Tubuh Spiritual. Kami menyadari bahwa kami tidak dapat memiliki pengetahuan tentang "diri", kecuali saat kami menjelajahi wilayah diri, wilayah yang tidak memiliki batas yang jelas tentang diri,

Jadi perjalanan sure(gion)al kita saat ini akan menjelajahi, bukan "Nietzsche," melainkan, wilayah Nietzschean tertentu. Wilayah yang mungkin kita sebut, secara kolektif, Anarchica. Anda diundang dalam perjalanan ini: "Perjalanan ke Anarchica dan ikuti Monster Dingin!"

Dalam penjelajahan kami, kami akan dipandu oleh ilmu Psikogeografi yang ketat. Psikogeografi paling awal menemukan bahwa tidak hanya seseorang yang tidak pernah melangkah ke sungai yang sama dua kali, tetapi juga tidak pernah sampai pada satu sumber. Apakah ini Sumber Sungai Nil, atau Sumber Nihilisme.

Untuk alasan ini, tidak ada yang lebih sia-sia daripada mencari Nietzsche sejati yang "adalah" atau "bukan" seorang anarkis. Seorang Prof. Basinski (di bawah pengaruh Martin "Dr. Death" Heidegger), [331] meyakinkan kita bahwa Nietzsche tidak pernah percaya pada Will to Power, Eternal Recurrence, dan bermensch . Ini, kita diberitahu, tidak lebih dari ilusi metafisik yang dia ciptakan untuk menyembunyikan nihilismenya sendiri. [332]

Tentu saja Nietzsche tidak mempercayai semua itu! Dan Prof. Basinski yang baik tidak mungkin mempercayai rumor konyol yang dia sebarkan tentang Nietzsche.

Jadi kami mengabaikan pencarian Tanah Perjanjian Nietzsche. Tidak ada kompas yang bisa mengarahkan kita ke tujuan

seperti itu. Di sini seperti di mana-mana, dialektika Kebangkitan-Pikiran radikal Nagarjuna harus menjadi panduan kita. Ketika kita melintasi batas-batas wilayah Nietzschean yang tidak ada, kita menemukan bahwa kita dapat menjelajahi Nietzsche yang anarkis, Nietzsche yang bukan anarkis, Nietzsche yang keduanya anarkis dan bukan anarkis, dan Nietzsche yang juga bukan anarkis. juga bukan seorang anarkis. Atau lebih tepatnya, kita mungkin mengeksplorasi cara-cara di mana banyak Nietzsches adalah dan tidak semuanya.

Berikut ini, kita akan mendengar dari beberapa Nietzsches ini. [333]

Antikristus versus Anarkis

Bakunin berkata, “dorongan untuk menghancurkan juga merupakan dorongan kreatif.” Tapi seperti yang ditunjukkan Nietzsche, terkadang dorongan untuk menghancurkan adalah—mari kita hadapi itu—sebuah Desakan untuk Menghancurkan.

Tentu saja, Nietzsche sangat menyadari kebenaran dalam wawasan Bakunin. Bahkan ia mengungkapkan ide yang sama jauh lebih fasih daripada Bakunin: “Keinginan untuk kehancuran , perubahan dan penjelmaan dapat menjadi ekspresi dari energi yang meluap yang mengandung masa depan…” [334] Jadi, ya, itu bisa menjadi kreatif.

“Tetapi,” ia menambahkan, “itu juga bisa menjadi kebencian terhadap orang-orang yang tidak memiliki hak, kehilangan warisan, dan kekurangan, yang menghancurkan, harus menghancurkan,

karena apa yang ada, memang semua keberadaan, semua makhluk, membuat marah dan memprovokasi mereka. Untuk memahami perasaan ini, pertimbangkan kaum anarkis kita dengan cermat.” [335] Ini hampir menyentuh: “anarkis kita.” Berapa banyak filsuf yang bersedia mengklaim sebagai milik mereka anak-anak tiri politik yang sering dicemooh ini? Nietzsche melakukannya, dan bahkan berusaha memahami perasaan mereka! Apa yang dia temukan adalah bahwa “para anarkis kita,” jiwa-jiwa malang mereka, berada dalam cengkeraman kemarahan nihilistik terhadap kenyataan.

Ketika dia berbicara tentang "anarkis kita," Nietzsche memikirkan jenis anarkis tertentu. Modelnya bukanlah anarkis yang fanatik terhadap kebebasan, melainkan orang yang terobsesi dengan ketidakadilan. Baginya, anarkis ini hanyalah tipe ekstrem dari jenis revolusioner tertentu, yang mengekspresikan secara mendalam pemberontakan massa, kaum tertindas, dari “orang-orang yang kurang mampu.” Dengan demikian, anarkis adalah ekspresi paling murni dan paling terkontaminasi secara spiritual dari jenis reaktivitas tertentu, perwujudan sempurna dari pemberontakan reaktif . Tuduhan keras Nietzsche terhadap anarkisme semacam itu adalah bahwa ia, pada tingkat terdalamnya, reaksioner. Reaksi bukanlah hak eksklusif, dalam analisis perseptif Nietzsche.

Meskipun Nietzsche tidak ragu-ragu untuk melontarkan fitnah pada "orang-orang yang kurang mampu" dan para juara yang mereka tahbiskan sendiri, kritiknya bukanlah pembelaan sederhana atas "hak istimewa". Dia juga bisa menyerang siapa saja dan menghancurkan

pretensi sombong orang-orang yang memiliki hak istimewa. Bagaimanapun, mereka yang sangat "memiliki hak istimewa" yang menjungkirbalikkan tatanan hak istimewa lama untuk menciptakan masyarakat massa dan moralitas kelompok yang sangat dibenci Nietzsche. Dia tidak memihak tatanan yang mapan maupun dengan mereka yang berjuang untuk menggulingkannya. Bagi Nietzsche, mengutip Bierce, kaum konservatif adalah mereka yang secara heroik membela absurditas lama, sementara “anarkis kita” adalah mereka yang berusaha sekuat tenaga untuk menggantikannya dengan yang baru. Kritiknya dengan demikian merupakan diagnosis sensibilitas yang berakar pada reaktivitas, kebencian, dan negativitas sepihak. Orang-orang “anarkis kita” yang menjadi mangsa kepekaan yang begitu berbahaya menjadi terobsesi dengan ketidakadilan dunia yang ada dan dengan ketidakberdayaan mereka sendiri dalam menghadapi kejahatan semacam itu. Mereka pada dasarnya adalah bayangan cermin dari jiwa-jiwa budak yang terpesona dan dirusak oleh tontonan kekuasaan, kekayaan, dan hak istimewa yang menakjubkan. Tapi dalam kasus anarkis kecil pemberontak kita, semangatnya diracuni oleh kemarahan reaktif yang impoten.

Nietzsche si Antikristus yang dengan kejam menyerang Anarkis, karena anarkisme baginya adalah sejenis Kekristenan. Omong-omong, dia tidak bermaksud dengan "Kekristenan" ajaran Yesus yang secara spiritual dan sosial menghasut, yang dia tunjukkan secara ironis dinegasikan oleh seluruh sejarah Gereja. Maksudnya, lebih tepatnya, Kekristenan institusional reaktif yang mundur ke pesimisme dan

nihilisme dalam ketidakpuasannya terhadap dunia. Dakwaan Nietzsche tentang Kekristenan dan anarkisme menyerupai pembedahan Hegel tentang "Jiwa Indah." Bagi Hegel, idealis moral menciptakan dunia mimpi dengan sedikit koneksi ke realitas etis, perwujudan kebaikan di dunia nyata. Tapi Nietzsche jauh lebih pedas dalam serangannya terhadap idealisme semacam itu. "Jiwa Cantik" baginya adalah "Jiwa Jelek,

Jika orang yang lebih tinggi, bermensch , seperti lautan luas di mana kejahatan besar diencerkan dan dilarutkan, maka kemurnian moral adalah genangan air kecil yang stagnan, di mana kebaikan yang paling mulia membusuk. “Orang Kristen dan anarkis: keduanya dekaden, keduanya tidak mampu memiliki efek apa pun selain menghancurkan, meracuni, layu, penghisap darah; baik naluri kebencian fana terhadap segala sesuatu yang berdiri, yang berdiri dalam keagungan, yang memiliki durasi, yang menjanjikan kehidupan di masa depan.” [336]Cacat tragis dalam kedua struktur karakter ini dihasilkan dari identifikasi diri dengan cita-cita ahistoris yang tidak berdasar. Hasilnya adalah kemarahan terhadap yang nyata, di mana pencapaian paling otentik membangkitkan permusuhan reaktif yang paling intens, karena mereka mengancam perlunya pemutusan mutlak dengan apa yang ada, l'ecart absolu , yang telah menjadi kebutuhan psikologis.

Citra Nietzsche tentang anarkis diilhami oleh revolusioner anarkis klasik yang merupakan respons reaktif terhadap industrialisasi, kapitalisme akumulatif dan negara-bangsa abad ke-19. Namun banyak

dari apa yang dia katakan juga mencirikan—mungkin bahkan lebih baik—berbagai untaian anarkisme Barat yang muncul pada 1960-an dan yang bertahan dalam subkultur tertentu. Anarkisme semacam itu mendefinisikan dirinya secara praktis dengan apa yang ditentangnya. Ini mengasapi dan memprovokasi "segala bentuk dominasi," yang berarti setiap institusi dan praktik sosial dunia yang jatuh ini, tidak ada yang memiliki potensi pembebasan.

Ini adalah anarkisme protes permanen. Anarkisme marginalitas militan. Anarkisme kemurnian teoretis sektarian. Anarkisme gerakan agung yang menjadi semakin picik dan memang tidak berarti saat mereka larut dalam Samudra Penanda Post-Mortem yang luas. Ketika surealisme yang canggih menjadi bahan iklan dan video musik, dan seluruh budaya terjerumus ke dalam sinisme brutal yang diwarnai dengan ironi, semua gerakan perlawanan yang sederhana, semua desahan atas nama kaum tertindas, semua "kritik atas segala bentuk dominasi," semua ini menjadi kebisingan tingkat rendah, hilang dalam kebisingan latar belakang (The High Deci-Bel Epoque). Meskipun jika ada yang agak menarik, itu dapat didaur ulang sebagai potongan-potongan gaya.

Nietzsche pernah menunjukkan pertanyaan menarik untuk etika Kantian bukanlah tindakan apa yang diperlukan menurut Imperatif Kategoris, tetapi mengapa kepercayaan pada Imperatif Kategoris sangat diperlukan bagi Kant. Demikian pula, kita mungkin bertanya mengapa bagi kaum anarkis klasik tertentu revolusi dahsyat merupakan kebutuhan mutlak, dan bagi kaum anarkis kontemporer

dogmatisme sektarian tertentu dan politik protes permanen adalah kebutuhan psikologis. Mengapa semangat mereka (dan mungkin sistem saraf mereka) sangat menginginkannya? Saya telah mendengar beberapa anarkis menyatakan, dengan kepuasan yang nyata, bahwa "semua yang dikatakan musuh kita tentang kita adalah benar" (dan banyak lagi yang memiliki pemikiran seperti itu, baik dengan bangga atau bersalah). Menurut pandangan dunia Manichean mereka, segala sesuatu yang dianggap begitu mengerikan oleh musuh-musuh ini pada kenyataannya cukup luar biasa, dan dituduh demikian seharusnya menjadi sumber kebanggaan yang tak terbatas. Anarkis semacam itu dengan demikian menciptakan kembali diri mereka sendiri dalam citra reaktif dari citra reaktif yang dimiliki kaum reaksioner tentang mereka. Alih-alih meniadakan negasi, mereka menegaskan negasi, mencapai kebahagiaan semacam negativitas murni yang agak tidak koheren.

Kaum anarkis tertentu yang menjadi target Nietzsche hanyalah satu jenis spesies nihilistik yang mencakup semua jenis “pemfitnah, perusak, peragu, perusak.” Karena alasan inilah ia menempatkan "anarkisme" dalam daftar yang tampaknya aneh yang mencakup gejala lain seperti "selibat," "kemandulan," "histerisisme," dan "alkoholisme." [337] Anarkisme semacam itu tidak melihat apa pun selain yang negatif dalam apa yang ada, mendambakan kehancuran revolusioner, dan menemukan harapan (atau mungkin hanya "prinsip harapan") hanya dalam Utopia pasca-revolusi yang tidak banyak berhubungan dengan apa pun yang benar-benar ada. Anarkisme

semacam itu adalah sejenis Platonisme Kiri, yang berlindung bukan di Alam Bentuk Abadi Plato, tetapi di Alam Bentuk Kebebasan Abadi yang sama-sama hantu dan tanpa tubuh.

Kritik terhadap anarkisme hanyalah variasi kecil pada tema utama Nietzsche tentang sifat destruktif dari semua jenis kebencian. “Tanaman ini,” katanya kepada kita, “berkembang paling baik hari ini di antara kaum anarkis dan anti-Semit,” yang berusaha “untuk menyucikan balas dendam atas nama keadilan — seolah-olah keadilan berada di dasar hanya pengembangan lebih lanjut dari perasaan dirugikan — dan untuk merehabilitasi tidak hanya balas dendam tetapi semua dampak reaktif secara umum.” [338] Anarkis tua paling bijaksana yang pernah saya temui pernah berkata kepada saya (menyimpulkan filosofi hidupnya): “Kita pantas mendapatkan yang terbaik!” Seluruh hidupnya telah menjadi perayaan sebanyak yang terbaik iniseperti yang kita (kita semua—tidak ada yang dikecualikan dari Partai Anarkisnya) telah mengalami dan menciptakan. Namun untuk setiap anarkis dengan semangat seperti itu, saya telah menemukan banyak yang seluruh dirinya menyatakan pertanyaan, "Mengapa mereka melakukan ini padaku?" Anarkis seperti itu adalah keluhan berjalan.

Pada abad ke-19 kebencian pemberontakan ini diwujudkan terutama dalam nihilisme fanatik dan pembunuh Sergi Nechaev. Tapi itu juga menemukan ekspresi di sisi karakter Bakunin yang menariknya begitu kuat ke Nechaev, lumpenproletariat, dan perampok, dan membawanya untuk berfantasi potensi revolusioner yang luas dalam

setiap pemberontakan yang tidak terorganisir dengan baik. Baru-baru ini, sentimen sektarianisme anarkis muncul kembali ("dengan sepenuh hati," tak perlu dikatakan lagi) dalam anarko-negativisme Bookchin, di mana teori dan praktik politik memburuk menjadi politik limpa. Ekologi sosial menjadi antisosial egologi. Kultus negatif menemukan déraison d'être - nya dalam kebencian—tidak hanya melawan "segala bentuk dominasi", tetapi juga melawan setiap realitas yang ada. Setiap upaya praktis untuk mengubah kondisi kehidupan dikutuk sebagai tidak relevan, berpikiran sederhana, atau semacam plot reaksioner yang licik. Dan semakin berbahaya, semakin serius ia mengancam untuk mencapai beberapa kebaikan yang dianggap tidak dapat dicapai menurut perintah dogmatisme abstrak.

Post-Mortemists telah menggambarkan Nietzsche sebagai musuh pemikiran dialektis. Mereka menganggap bahwa hanya karena dia menghancurkan tipu muslihat dan delusi diri para dialektika maka dia entah bagaimana anti-dialektis. Namun tidak ada yang pernah memasukkan lebih banyak gigi ke dalam logika dialektis yang menggigit. "Siapa pun yang melawan monster harus memastikan bahwa dalam prosesnya dia tidak menjadi monster. Dan ketika Anda melihat jauh ke dalam jurang, jurang juga melihat ke dalam diri Anda." [339]Berapa banyak kaum anarkis dalam perjuangan mereka melawan negara yang telah mereproduksi sebuah negara kecil di dalam diri mereka sendiri? Berapa banyak kaum kiri dalam perjuangan mereka melawan dominasi yang telah mengubah diri mereka menjadi dogmatis yang haus kekuasaan dan mendominasi? Monster

menandakan kekerasan, fanatisme dalam ide, kekakuan karakter, penghinaan terhadap orang—semuanya telah direproduksi secara berlimpah, bahkan dalam bentuk yang lebih ekstrem, dalam diri para pembunuh monster itu sendiri. Para pejuang yang jatuh ke dalam jurang nihilisme. “Kita bukan apa-apa selain kita akan menjadi semua.” Tapi dari ketiadaan datang apa-apa!

Penegasan kehampaan seperti itu (Ketidakterbatasan yang Buruk, untuk dibedakan dari Ketiadaan Penegasan Gautama, Böhme, dll.) muncul dari kecenderungan untuk mendefinisikan diri sendiri dalam kaitannya dengan yang bukan; dalam hal ini sistem kekuasaan dan dominasi. Dengan mendefinisikan diri sendiri sebagai tidak berdaya, atau hanya tunduk pada kekuasaan, seseorang mengabaikan kekuatan luar biasa yang tertidur di dalam jiwa kreatifnya sendiri. Sama seperti “kekuasaan korup dan kekuasaan absolut korup secara mutlak,” ketidakberdayaan korup dan ketidakberdayaan mutlak korup mutlak. Dalam kasus kaum tertindas, atau, lebih tepatnya mereka yang membiarkan diri mereka ditentukan oleh kondisi penindasan mereka, jiwa mereka diracuni oleh keinginan reaktif mereka untuk berkuasa. Perspektif oposisi mereka datang untuk menyerap seluruh keberadaan mereka. Mereka adalah singa—terkadang berbahaya, tetapi selalu melelahkan. Semangat anak telah sepenuhnya padam dalam diri mereka. Kreativitas, spontanitas, keceriaan, dan vitalitas mereka hancur.

Pesan Nietzsche tentang sektarian anarkis seperti itu sama dengan pesannya tentang semua dogmatis, semua yang

menggunakan kebenaran mereka seperti senjata. “Hindari semua orang tanpa syarat seperti itu! Mereka adalah jenis orang sakit yang miskin, semacam gerombolan: mereka memandang kehidupan ini dengan masam, mereka memiliki mata jahat untuk bumi ini. Hindari semua orang tanpa syarat seperti itu! Mereka memiliki kaki yang berat dan hati yang gerah: mereka tidak tahu bagaimana menari. Bagaimana seharusnya bumi menjadi terang bagi mereka?” [340] Akibatnya, Nietzsche berkata kepada para anarkis "tanpa syarat", "Jika saya tidak bisa menari, saya tidak ingin anarkisme Anda!" Terlepas dari semua kemurnian ideologis mereka, terlepas dari pembicaraan mereka yang tak henti-hentinya tentang "kemanusiaan" dan "ekologi", kaum anarkis seperti itu tidak dapat mencintai manusia yang sebenarnya, mereka juga tidak dapat mencintai bumi.

Tentang Monster Panas dan Dingin

Jadi Nietzsche membuktikan dirinya sebagai sahabat dan musuh anarkisme. Tapi bakatnya untuk anarkisme jauh melampaui kebencian damainya. Karena terlepas dari serangan pedasnya terhadap kaum anarkis, dia menunjukkan dirinya tidak hanya sebagai teman yang baik dan musuh yang baik bagi semua anarkis, tetapi juga menjadi seorang anarkis yang baik.

Salah satu karakteristik paling khas dari anarkisme adalah kesukarelaannya—penentangannya terhadap pemaksaan kehendak satu sama lain melalui kekuatan dan paksaan. Dan tidak ada anarkis yang menyatakan kasus melawan paksaan lebih perseptif daripada

Nietzsche. Pemaksaan adalah kekuatan koruptif, katanya. Namun bertentangan dengan pengaduan anarkis konvensional, efek korupsi yang paling signifikan adalah pada korban, bukan pelaku. “Setiap kekuatan yang melarang, yang tahu bagaimana membangkitkan ketakutan pada mereka yang melarang sesuatu, menciptakan 'hati nurani yang buruk' (yaitu, keinginan untuk sesuatu yang dikombinasikan dengan kesadaran bahaya dalam memuaskannya, dengan kebutuhan akan kerahasiaan, untuk curang, untuk hati-hati). Setiap larangan memperburuk karakter mereka yang tidak mematuhinya dengan sukarela, tetapi hanya karena mereka terpaksa.”[341] Tidak heran beberapa ahli retorika anarkis menjadi putus asa ketika kecaman mereka terhadap “segala bentuk dominasi” tidak didengarkan. Mereka terlalu memperhatikan ketidakadilan para penindas dan terlalu sedikit memperhatikan cara-cara kekuasaan mengubah mereka yang dipaksa dan didominasi.

Pertanyaan Nietzsche yang angkuh tentang techne juga mengkhianati semangat anarkisnya yang dalam. Kritiknya terhadap rasionalitas teknis dan dominasi teknologi bersifat kenabian. Terlepas dari kekagumannya yang terkenal pada beberapa jenis "keinginan untuk berkuasa", keinginan untuk mendominasi dan memanipulasi alam adalah objek cemoohannya yang paling mencemooh. “Seluruh sikap kita terhadap alam, cara kita melanggarnya dengan bantuan mesin dan kecerobohan para teknisi dan insinyur kita, adalah keangkuhan .” [342] Dia melihat keinginan kita untuk mendominasi alam pasti menghasilkan keinginan untuk mendominasi

sifat manusia juga. “[O]sikap kita terhadap diri kita sendiriadalah keangkuhan, karena kami bereksperimen dengan diri kami sendiri dengan cara yang tidak akan pernah kami izinkan untuk bereksperimen dengan hewan dan, terbawa oleh rasa ingin tahu, kami dengan riang menghidupkan kembali jiwa kami…” [343] Beberapa teori anarkis tanpa cela namun tetap sederhana secara sepihak melacak pencarian untuk mendominasi alam dalam dominasi aktual "manusia demi manusia", tetapi secara dogmatis mengabaikan akar dominasi sosial dalam dorongan untuk menaklukkan alam. Kenyataannya, hubungan antara dua dominasi itu—seperti yang dipahami Nietzsche, ahli dialektika anti-dialektika yang hebat, dengan cukup baik—dialektis.

Nietzsche tidak hanya salah satu kritikus negara yang paling menghancurkan, tetapi juga salah satu analis perseptif yang paling akurat dari lembaga itu. Hanya sedikit orang di hadapannya yang begitu tidak bijaksana dalam mengungkapkan asal-usul negara yang berlaku, kekerasan dan dominasi. Negara, katanya, “mengorganisir amoralitas—secara internal: sebagai polisi, hukum pidana, kelas, perdagangan, keluarga; eksternal: seperti keinginan untuk berkuasa, berperang, menaklukkan, membalas dendam.” [344]Ia menangkap kebenaran yang ironis bahwa “hukum dan ketertiban” yang dijalankan oleh negara bertentangan secara fundamental dengan hakikat rakyatnya. Massa yang menjadi sandarannya tidak mampu melakukan kekejaman dangkal atau paroxysms horor yang mendefinisikan monster itu. ”Bagaimana bisa negara melakukan banyak hal yang tidak akan pernah disetujui oleh individu itu?—Melalui pembagian tanggung

jawab, perintah, dan eksekusi. Melalui interposisi keutamaan ketaatan, kewajiban, patriotisme, dan kesetiaan. Dengan menjunjung tinggi kebanggaan, kekerasan, kekuatan, kebencian, balas dendam — singkatnya, semua karakteristik khas yang bertentangan dengan tipe kawanan." [345]Namun, kemampuannya untuk melakukan apa yang akan menakuti individu bukanlah celaan terhadap negara bagi Nietzsche, tetapi hanya sebuah pernyataan kebenaran brutal yang ditolak oleh massa pemuja negara. "Tidak seorang pun dari Anda memiliki keberanian untuk membunuh seseorang, atau bahkan untuk mencambuknya, atau bahkan untuk — tetapi mesin negara yang luar biasa menguasai individu, jadi dia menolak tanggung jawab atas apa yang dia lakukan (ketaatan, sumpah, dll.) — Segala sesuatu yang dilakukan seseorang untuk melayani negara bertentangan dengan kodratnya." [346]Di sini dia tidak lebih dari mengejek warga negara yang baik dengan penipuan diri sendiri dan kemunafikan yang menjadi dasar setiap negara bagian. Mungkin tidak ada serangan yang lebih kuat terhadap negara dalam pemikiran filosofis Barat selain fitnah Zarathustra tentang "The New Idol." Di sana Nietzsche mendakwa negara atas realitas buatan, koersif, teknis-birokrasinya yang bertentangan dan meruntuhkan apa yang paling berharga dalam budaya mana pun. "Negara adalah nama monster terdingin dari semua monster dingin. Dengan dingin ia berbohong juga, dan kebohongan ini keluar dari mulutnya: 'Saya, negara, adalah rakyatnya.'" [347]Bukan hanya negara bukan "rakyat", ia melahap rakyat dan semua yang mereka ciptakan. Negara versus orang adalah salah satu bab penting dalam kisah penting pertempuran antara mekanisme dan organisme,

antara mesin dan kehidupan. Monster Buatan (" Leviathan yang agung ... dewa fana itu ") mengkonsumsi budaya organik apa pun:

Negara berbohong dalam semua lidah yang baik dan yang jahat; dan apa pun yang dikatakannya berbohong—dan apa pun yang dimilikinya telah dicuri. Segala sesuatu tentang itu salah; ia menggigit dengan gigi curian, dan menggigit dengan mudah. Bahkan isi perutnya palsu. Kebingungan lidah yang baik dan yang jahat: tanda ini saya berikan kepada Anda sebagai tanda negara. [348]

Semua vitalitas dikeringkan dari organisme sosial yang hidup agar Makhluk Dingin itu bisa hidup. Monster adalah parasit yang aneh, vampir raksasa yang aneh, dan orang-orang memahami hal ini. "Di mana masih ada orang, itu tidak memahami negara dan membencinya sebagai mata jahat dan dosa terhadap adat dan hak." [349] Diagnosis Nietzsche tentang negara masih bersifat kenabian pada tahun 1880-an, karena Monster yang saat itu menang masih memiliki satu abad untuk memenuhi takdirnya yang mematikan sebelum memulai penurunan dan pembusukannya yang tajam. Namun, dakwaannya yang keras terdengar agak kuno, di era Monster baru, Golem Global perusahaan. "'Di bumi tidak ada yang lebih besar dari saya: jari pengatur Tuhan adalah saya' — demikian auman monster itu," [350]menurut Zarathustra. Hari ini raungan seperti itu akan disambut dengan tawa, kecuali mungkin di beberapa kediktatoran Dunia Ketiga di mana polisi rahasia mungkin mengawasi. Karena seperti yang Nietzsche sendiri mulai sadari, dalam masyarakat massa tidak ada yang benar-benar tampak begitu "hebat", dan sinisme

berkuasa. Negara sebagai "jari pengatur Tuhan?" Ha! Di dunia Post-Mortem yang menyedihkan ini, Tuhan telah memberikan segalanya.

Jadi negara mungkin, seperti kata Nietzsche, Monster Terdingin. Tapi sekarang ada Monster dingin, panas dan bahkan suam-suam kuku pada umumnya. Keadaan modern akhir, Monster Post-Mortem, yang akan kita temukan, tidak lebih dari Monster Suam-suam kuku. Jadi itu terletak hanya suam-suam kuku. Ia tidak bisa dengan wajah datar berkata, “Aku Negara adalah Rakyat.” Namun, dengan setengah hati ia dapat memberi tahu kita bahwa ia merasakan sakit kita.

Dominasi Monster Leviathan yang agung telah digantikan bukan oleh Monster Suam-suam kuku, tetapi oleh kekuasaan Beast lain, yang tidak dingin atau suam-suam kuku. Ini memiliki interior yang agak gelap, setan, dan panas, tetapi eksterior yang bersinar, ilahi, dan di atas semua itu keren . Adalah Moloch, Monster yang memakan anak-anaknya—Monster Pemakan.

Nietzsche sebenarnya menyadari bahwa masyarakat massa hanya memiliki sedikit tempat bagi negara otoriter lama. “Siapa yang masih ingin memerintah? Siapa yang patuh? Keduanya membutuhkan terlalu banyak tenaga.” Dia sedikit kurang profetik tentang topik pekerjaan, mengamati bahwa "Seseorang masih bekerja, karena bekerja adalah bentuk hiburan." [351] Di bawah pemerintahan Moloch hanya sedikit yang akan mengacaukan keduanya. Saat ini, hanya sedikit yang bekerja untuk hiburan, meskipun banyak yang melakukannya karena bekerja bagi mereka adalah sarana menuju

hiburan. Di sisi lain, dalam kebalikan ironis dari pepatah Nietzsche, hiburan semakin menjadi suatu bentuk pekerjaan. Sama seperti produsen yang pernah diajarkan untuk merasa malu jika pekerjaan mereka tidak sesuai standar, konsumen sekarang merasa bersalah jika mereka tidak dihibur dengan cara yang benar.

Lebih jauh, objek serangan Nietzsche yang sebenarnya dalam serangannya terhadap negara bukanlah satu institusi sejarah tertentu tetapi semua kekuatan yang merusak kehidupan. “Negara saya menyebutnya di mana semua minum racun, yang baik dan yang jahat; negara, di mana semua kehilangan diri mereka sendiri, yang baik dan yang jahat; negara, di mana bunuh diri perlahan semua disebut 'kehidupan.'” [352] Target utama Nietzsche sering kali adalah konformitas politik statis — pembubaran individualitas menjadi kewarganegaraan yang baik, homogenisasi keragaman budaya menjadi negara resmi Kultur , mekanisasi kehidupan di dunia teknobirokrasi. Tetapi dia juga memiliki isyarat kuat tentang ke mana arah negara perusahaan , bahwa aksennya lebih banyak jatuh pada perusahaan, ekonomi, dan kurang padanegara , politik.

Apa warna kekuatan hari ini? “Lihatlah yang berlebihan! Mereka mengumpulkan kekayaan dan menjadi lebih miskin dengan mereka. Mereka menginginkan kekuasaan dan pertama-tama tuas kekuasaan, banyak uang—orang-orang miskin yang impoten!” kata Zarathustra. [353] Saat saya membaca bagian ini pada suatu malam, saya mendengar seseorang lewat di luar jendela saya, mengucapkan kata-kata yang tepat ini (karena saya segera menuliskannya): “Ini

bukan tentang hitam dan putih lagi. Ini tentang kekuasaan dan dominasi, dan tidak ada warna kecuali…” Pada titik ini suara itu menghilang dan aku tidak bisa mendengar kata terakhirnya. Saya bergegas ke pintu tetapi tidak menemukan jejak orang yang lewat. Saya akan memanggil suara itu, "Hantu Nietzsche."

Zarathustra sudah memahami pesan dari Hantu ini. Kemajuan dalam omelan berturut-turut melawan "The New Idol" dan "The Flies In The Market Place" menggambarkan gerakan sejarah yang nyata. Setelah memperingatkan kita tentang bahaya negara, Nietzsche memperingatkan kita tentang ancaman masyarakat ekonomi yang sedang berkembang. “Di mana kesendirian berhenti, pasar dimulai; dan di mana pasar dimulai, suara aktor-aktor hebat dan dengungan lalat beracun juga dimulai.” Nietzsche meramalkan kedatangan masyarakat tontonan, dunia ilusi di mana "bahkan hal-hal terbaik tidak berarti apa-apa tanpa seseorang untuk menunjukkannya." [354]Dia mengumumkan kedatangan kawanan lalat beracun yang sekarang menguasai bumi, menyebarkan racun ke mana-mana. Mereka memang beracun! Nietzsche menyuarakan racun bagi meningkatnya banjir racun yang membanjiri dunia. Jika kita meracuni roh, dapatkah kerusakan tubuh jauh tertinggal (atau sebaliknya)? Seperti yang diprediksi Nietzsche, massa mungkin memiliki umur panjang dari kematian yang lambat untuk dinanti-nantikan di dunia Post-Mortem yang beracun ini. Mungkin Tuhan beruntung mati lebih awal dan menghindari keramaian. Atau dia?

Nietzsche mungkin telah menulis obituari untuk psikopat kuno tertentu yang kadang-kadang menggunakan alias "Tuhan." [355] Namun Nietzsche yang sama ini menandai kedatangan Dewa Post-Mortem yang baru. “Sesungguhnya dia [aktor] hanya percaya pada dewa-dewa yang membuat keributan besar di dunia.” [356] Budaya kebisingan, masyarakat gambar, mendapatkan Tuhan yang dibutuhkan dan layak. Nietzsche memiliki wawasan kenabian tentang dominasi roh dan jiwa yang akan datang oleh apa yang dengan ironi cocok disebut "industri budaya" (mungkin karena menghasilkan bakteri). Nietzsche mengerti dengan Blake bahwa "Semua dewa bersemayam di dada manusia." Tapi dia juga meramalkan hari di mana para dewa pandering dan publisitas, dewa tontonan dan sensasionalisme akan menggantikan Pantheon psikis lama, dewa energi kreatif dan imajinasi liar.

Nietzsche cukup eksplisit dalam penilaiannya tentang pasar dan masyarakat citra. “Jauh dari pasar dan jauh dari ketenaran terjadi semua yang hebat…” [357] Pasar bebas membebaskan massa dari beban seperti imajinasi kreatif, spontanitas, kedalaman semangat, kesendirian, main-main, kegembiraan saat ini —semua itu "hebat" dan bagus menurut penilaian Nietzschean. Dibebaskan dari ini, seseorang bebas untuk membayar segala sesuatu yang lain.

Menurut Nietzsche, budaya dan negara adalah "antagonis." “Yang satu hidup dari yang lain, yang satu berkembang dengan mengorbankan yang lain. Semua zaman budaya yang hebat adalah zaman kemunduran politik: apa yang hebat secara budaya

selalu tidak politis, bahkan anti - politik.” [358] Apa yang dimaksud Nietzsche, apa yang dia rasakan begitu tajam di bawah Reich, adalah bahwa budaya adalah musuh "politik" dalam arti yang cukup spesifik — itu adalah musuh kekaisaran dan semua itu adalah kekaisaran. Kebesaran budaya dimusnahkan oleh imperium, baik imperium ini secara politik maupun ekonomi.

Nietzsche dengan demikian sekali lagi lebih anarkis daripada kaum anarkis. Memang benar bahwa dia terdengar agak otoriter dalam sarannya bahwa " Filosof sejati ... adalah komandan dan pembuat undang-undang " yang mengatakan "inilah yang akan terjadi!" [359] Namun apa yang dia maksudkan adalah sama anarkisnya dengan diktum penyair anarkis Shelley dalam bukunya “Defense of Poetry” bahwa penyair adalah “legislator dunia yang tidak diakui.” Untuk filsuf Nietzsche juga memerintah melalui kekuatan kreativitas mereka. “'Pengetahuan' mereka adalah mencipta , ciptaan mereka adalah undang-undang…” [360] Dan yang dia maksud bukan para filosof dari akademi, melainkan filosof-penyair roh. Pertanyaan untuk Anarki Nietzschean adalah siapa yang akan memerintah: baik penguasa negara dan pasar, dengan keinginan heroik mereka untuk menjarah dan menghancurkan, atau pencipta dengan keinginan murah hati mereka untuk melahirkan, kebajikan pemberian hadiah mereka.

Kita akan kembali ke pertanyaan Nietzschean yang anarkis ini, tetapi pertama-tama pertanyaan lain tentang Anarki Nietzschean yang lain.

Nietzsche Post-Mortemist

“Apa itu Post-Mortemisme?” Di atas segalanya, "Post-Mortem" adalah bentuk kesadaran nihilistik yang muncul dari kekuatan penurunan, pemisahan, disintegrasi, negasi, dan, singkatnya, Thanatos. Post-Mortemisme, dengan demikian, dapat, sebagai ekspresi dari semangat negasi absolut, secara sah menampilkan dirinya sebagai bentuk paling radikal dari Anarki teoretis. Namun terlepas dari upaya Post-Mortemists untuk mengklaim Nietzsche sebagai salah satu nabi mereka, Post-Mortemisme sendiri menjadi korban kritik anti-anarkis Nietzsche.

Nietzsche membedakan antara "nihilisme aktif" yang merupakan "tanda peningkatan kekuatan roh" dan "nihilisme pasif" yang merupakan "penurunan dan penurunan kekuatan roh." [361] Sementara dimensi anarkis Nietzsche yang paling bersemangat mengungkapkan nihilisme aktifnya, penghancurannya demi penciptaan, Post-Mortemist Nietzsche menjadi nabi nihilisme pasif yang tanpa gairah. Mari kita pertimbangkan teks bukti favorit, yang sangat disukai oleh Nietzschean Post-Mortemists tertentu:

Lalu apa itu kebenaran? Pasukan bergerak metafora, metonim, dan antropomorfisme—singkatnya, sejumlah hubungan manusia, yang telah ditingkatkan, diubah, dan dibumbui secara puitis dan retoris, dan yang setelah lama digunakan tampak tegas, kanonik, dan wajib bagi suatu bangsa: kebenaran adalah ilusi tentang siapa yang telah lupa bahwa inilah mereka; metafora yang usang dan tanpa kekuatan indria; koin yang telah

kehilangan gambarnya dan sekarang hanya penting sebagai logam, tidak lagi sebagai koin. [362]

Post-Mortemists membaca Nietzsche seolah-olah ini semua pernah dikatakan tentang kebenaran, seolah-olah dia tidak memiliki kepedulian terhadap kebenaran tubuh dan kebenaran pengalaman duniawi.

Menurut pandangan seperti itu, "kebenaran adalah ilusi" bagi Nietzsche, sekadar perspektif tentang realitas. Tidak ada “petanda transendental,” karena kita terikat oleh rantai ilusi kita, atau mungkin, lebih baik, rantai kiasan kita, rantai penandaan kita.

Dan memang, Nietzsche mengakui sifat pengetahuan yang perspektif yang tak terhindarkan. Perspektivisme Nietzschean adalah wawasan bahwa semua persepsi, semua pengetahuan, semua penilaian berasal dari suatu tempat . Mereka muncul dari, dan berakar di, beberapa perspektif, beberapa posisi, beberapa tempat . Tetapi tidak seperti perspektivisme Nietzschean, variasi Post-Mortem dihilangkan, la dérive . Ini adalah penghancuran tempat, pemandangan entah dari mana.

Pandangan Nietzsche tentang kebenaran tidak dapat direduksi menjadi nihilisme Post-Mortem, karena selalu mempertahankan inti naturalistik dari realisme pragmatis. Signifikasi muncul di tengah-tengah rangkaian pengalaman. “Perasaan kekuatan, perjuangan, perlawanan meyakinkan kita bahwa ada sesuatu yang ditentang di sini.” [363] Nietzsche akan mengabaikan Anarki teoretis Post-Mortemist kontemporer kita sebagai bentuk pelarian terbaru ke dunia mimpi ide,

terorisme teori murni, di mana para revolusioner komik berfantasi penaklukan ide demi ide secara heroik, namun tetap tidak berhubungan dengan kenyataan yang menolak kendali mereka. [364]

Nietzsche Post-Mortemist, kita diberitahu, adalah musuh keseluruhan. Dan cukup tepat (dan ironisnya) Nietzsche ini muncul justru melalui pemotongan korpus Nietzschean. Bagian Nietzsche yang dibedah memang memberi tahu kita bahwa "Nihilisme sebagai keadaan psikologis tercapai ... ketika seseorang telah mengajukan totalitas, sistemisasi, memang organisasi apa pun dalam semua peristiwa, dan di bawah semua peristiwa," dll. Nietzsche menyerang "penempatan" dari Totalitas fiktif yang dapat memberi nilai kepada orang yang merasa tidak berharga "ketika tidak ada keseluruhan yang berharga tanpa batas yang bekerja melalui dia." [365] Namun Nietzsche juga menunjukkan bahwa ketika keseluruhan pemberian hadiah yang kreatif (sebagai lawan dari Totalitas fiktif) benar-benar bekerja melalui orang tersebut, tidak diperlukan "penempatan" semacam itu.

Post-Mortemists mengabaikan Nietzsche yang berbicara tentang kesatuan-dalam-keragaman dan keseluruhan yang dinamis. Ini adalah Dionysian Nietzsche:

Kata ' Dionysian ' berarti: dorongan untuk bersatu, menjangkau melampaui kepribadian, sehari-hari, masyarakat, realitas, melintasi jurang kefanaan: gairah-menyakitkan yang meluap ke dalam keadaan yang lebih gelap, lebih penuh, lebih mengambang; penegasan gembira dari karakter total kehidupan sebagai apa yang tetap sama, sama

kuatnya, sama bahagianya, melalui semua perubahan; berbagi suka dan duka panteistik yang agung yang menguduskan dan menyebut kebaikan bahkan kualitas hidup yang paling buruk dan dipertanyakan; keinginan abadi untuk prokreasi, untuk berbuah, untuk terulang kembali; perasaan kesatuan yang diperlukan dari penciptaan dan kehancuran. [366]

Serangan Nietzsche pada "dekadensi" sebagai "anarki atom" ditujukan pada kekuatan-kekuatan yang menghasilkan disintegrasi keseluruhan yang hidup. "Keseluruhan tidak lagi hidup sama sekali: itu komposit, dihitung, buatan, dan artefak." [367] Dengan kata lain, itu adalah negara, tontonan, dan megamesin. Bertentangan dengan semangat seperti itu, Dionysian Nietzsche didasarkan pada penegasan tempat seseorang dalam keseluruhan yang hidup:

Semangat seperti itu yang telah menjadi bebas berdiri di tengah kosmos dengan fatalisme yang menggembirakan dan percaya, dalam keyakinan bahwa hanya yang khusus yang menjijikkan, dan bahwa semua ditebus dan ditegaskan secara keseluruhan— dia tidak meniadakan lagi . Iman seperti itu, bagaimanapun, adalah yang tertinggi dari semua kepercayaan yang mungkin: Saya telah membaptisnya dengan nama Dionysus . [368]

Nietzsche cukup profetik tentang penyakit spiritual berkembang Post-Mortemisme. Faktanya, dia membantu kita memahami fakta bahwa "Post-Mortem" sebenarnya tidak lain adalah "Akhir Modern." [369] Jauh sebelum Post-Mortemisme muncul sebagai

transformasi sosial yang tampaknya revolusioner, Nietzsche melihat percepatan perkembangan banyak tema yang menonjol. Eklektisisme, diversifikasi, gaya, diskontinuitas, kecerdasan, kecepatan, kedangkalan, kesejukan. Sebuah:

kelimpahan tayangan yang berbeda lebih besar dari sebelumnya: kosmopolitanisme dalam makanan, sastra, surat kabar, bentuk, selera, bahkan lanskap. Tempo prestissimo masuknya ini ; tayangan saling menghapus; seseorang secara naluriah menolak menerima apa pun; melemahnya kekuatan untuk mencerna hasil dari ini. Semacam adaptasi terhadap banjir kesan ini terjadi: laki-laki melupakan tindakan spontan, mereka hanya bereaksi terhadap rangsangan dari luar. [370]

Diagnosis yang tepat untuk Kondisi Post-Mortem: singkatnya, "perubahan buatan dari sifat seseorang menjadi 'cermin'; tertarik tetapi, seolah-olah, hanya tertarik secara epidermal…" [371]

Dan bagaimana dengan keinginan universal untuk berkuasa? Apakah ini tidak mendukung Anarko-Sinisalisme? Bukankah Nietzsche menyatakan: “Di mana saya menemukan yang hidup, di sana saya menemukan keinginan untuk berkuasa; dan bahkan dalam kehendak mereka yang melayani saya menemukan keinginan untuk menjadi tuan”? [372] Post-Mortemists sering menemukan di Nietzsche apa-apa selain penegasan kehendak dan penemuan pencarian kekuasaan di mana-mana. Dia tentu saja adalah "master kecurigaan." Tapi bukankah kecurigaan merupakan

tanda mentalitas budak yang dia benci? Bukankah obsesi terhadap kekuasaan merupakan tanda sensibilitas rendah? Metamorfosis roh tertinggi adalah anak, dan hanya anak yang paling neurotik yang membuang banyak waktu untuk curiga. Nietzsche meninggikan keinginan hanya untuk melupakannya. “Dia masih harus membuang keinginan heroiknya; dia akan ditinggikan, bukan hanya agung: eter itu sendiri harus meninggikan dia, yang tanpa kehendak.” [373] Kehendak mencapai kekuatan terbesarnya melalui hilangnyanya sendiri.

Dan bagaimana dengan "perbedaan"? Nietzsche, yang hidup di puncak masyarakat industri produksi, berpikir bahwa ancaman besar bagi individualitas dan kreativitas adalah pemaksaan kesamaan. “Tidak ada gembala dan satu kawanan! Semua orang menginginkan hal yang sama, semua orang sama: siapa pun yang merasa berbeda pergi secara sukarela ke rumah sakit jiwa.” [374]Dialektika absurditas sejarah telah bergerak satu langkah melampaui Nietzsche, sehingga kemarahan akan kesamaan kini mengambil bentuk obsesi terhadap perbedaan. Pikiran konsumtif mencapai tingkat kecemerlangan baru dalam kepekaannya terhadap perbedaan, yang tidak ada hubungannya dengan keunggulan, seperti yang pernah diasumsikan oleh Nietzsche. Kode konsumsi komoditas menciptakan kepekaan yang sangat kecil terhadap perbedaan impor simbolik, konotasi, citra dan gaya. Meskipun kesamaan itu hidup dan sehat, keuntungan besar harus dibuat dari pencarian yang berkembang untuk "merasa berbeda" melalui berbagai mode konsumsi yang tak terbatas. Bahkan “secara sukarela masuk ke rumah sakit jiwa”

menjadi bentuk konsumsi komoditas yang dapat dipasarkan sebagai cara berbeda (dan cukup menguntungkan). Dan di dunia akademis, kebun binatang untuk “hewan ternak intelek” Nietzsche, “kebodohan menemukan perlindungan dalam perbedaan. Intelek biasa-biasa saja mengejar pencarian mereka untuk kepemilikan dan kemudian memenuhi kuota publikasi mereka dengan mengucapkan slogan-slogan dan meniru jargon Post-Mortemisme tanpa berpikir. Dan seseorang menjadi sasaran tontonan berliku-liku Anglo-Saxon, atau bahkan lebih menyedihkan, Saxon, terlibat dalam parodi kecerdasan Galia yang tidak disengaja. Hasilnya memiliki semua kecemerlangan lelucon yang diterjemahkan oleh program komputer.

Tapi sebanyak kita mungkin ingin mengubur Post-Mortemist Nietzsche, Spectre-nya tetap hidup. Ini telah menakuti lebih dari satu anarkis yang kurang informasi. Murray Bookchin, tentu saja yang paling berwibawasuara dalam anarkologi kontemporer, pernah menentang gagasan seminar tentang Nietzsche di Institut Ekologi Sosialnya dengan alasan bahwa hal itu dapat merusak nilai-nilai muridnya. Dia takut filosof itu akan merusak kaum muda di polis kecilnya. Dalam sebuah karya baru-baru ini, Bookchin melakukan penghancuran teoretis dari pengaruh Nietzsche yang dianggap merusak. Ternyata Bookchin's Nietzsche tidak lebih dari parodi Post-Mortem Nietzsche. Di tangan Bookchin, ahli silsilah budaya ini menjadi tipe sastra yang lucu yang melihat semua sejarah hanya sebagai "kumpulan narasi yang terputus-putus, bervariasi, dan mengambang bebas." [375]

Namun Nietzsche berusaha keras untuk menunjukkan bahwa realitas seperti "narasi" adalah gejala realitas yang jauh dari "mengambang bebas"—realitas seperti sistem kekuasaan dan institusi budaya yang berinteraksi dengan dorongan biologis mendasar dan impuls psikologis dalam membentuk diri. . Bookchin, dalam serangan hiruk pikuknya terhadap kejahatan Post-Mortemisme, menemukan Nietzsche yang mencerminkan keengganannya sendiri terhadap tekstualisme Post-Mortem lebih daripada mengungkapkan apa pun khususnya Nietzschean. Post-Mortemisme Bookchin adalah campur aduk yang tidak koheren di mana A: Derrida mengatakan bahwa tidak ada apa pun di luar teks, dan B: Nietzsche memengaruhi Post-Mortemisme, ergo C: Nietzsche pasti percaya bahwa sejarah tidak lain adalah tekstualitas.

Siapa pun yang bersedia terjun ke perairan keruh PostMortemality akan sia-sia mencari pandangan Nietzschean tentang sejarah dalam tekstualisme Derridean. Seperti yang dinyatakan Nietzsche dalam "kata pengantar" The Genealogy of Morals , "gagasan kita, nilai-nilai kita, ya dan tidak, jika dan tetapi kita, tumbuh dari diri kita dengan kebutuhan pohon menghasilkan buah — terkait dan masing-masing dengan kedekatan dengan masing-masing, dan bukti dari satu kehendak, satu kesehatan, satu tanah, satu matahari.” [376] Nietzsche tidak akan pernah mengatakan bahwa “ il n'y a pas de dehors du texte. Dia akan mengatakan bahwa tidak ada kehidupan yang tanpa perspektif. Tetapi setiap perspektif berakar dalam dalam kehidupan, di tubuh, di bumi, di " dehors " yang agung .

Kita mungkin menerapkan mode kritik naturalistik-imajinistik Nietzsche untuk Bookchin sendiri. Nietzsche tidak akan pernah mengabaikan ciptaan Bookchin tentang karakter fiktifnya sendiri "Nietzsche" sebagai "narasi mengambang bebas." Sebaliknya, dia akan menempatkan Nietzsche imajiner Bookchinite dalam narasi unik Bookchin sendiri yang akan berkuasa, ciptaannya dari bangunan teoretis otoritatif yang harus dia lawan, dan berusaha untuk memusnahkan semua ancaman teoretis (dan sangat bermuatan emosi). Dia juga akan mengeksplorasi fondasi bangunan ini dalam kebencian Bookchin sendiri yang mendidih, dan memang fondasi dari kebencian itu sendiri — kekuatan yang membentuk kemauan yang angkuh, kondisi kesehatan dan malaise yang mendasarinya, kualitas tanah di mana ia berkembang, sifat matahari yang memberinya energi, atau yang mungkin menyembunyikan wajahnya pada saat-saat genting. Akhirnya, Nietzsche mungkin merenungkan mengapa contoh yang luar biasa dari struktur karakter reaktif seperti itu harus menemukan tempat perlindungannya dan bidangnya untuk penegasan diri yang mengamuk dianarkisme , utopia paling nyaman dari kebencian yang membenarkan diri sendiri.

Anarki Sastra: Melupakan Payung Nietzsche

“Ini adalah kebiasaan membawa payung yang merupakan cap kehormatan.”—Stevenson, “The Philosophy of Umbrellas” “aku lupa payungku” — Nietzsche “Payung Jacques masih hidup dan

sehat dan tinggal di Paris.”— dilihat di suatu tempat “Terkadang [payung] hanyalah [payung].” — Freud

Ada Anarki Teks. Namun Nietzsche tidak akan kesulitan mendiagnosis Anarki tekstual Post-Mortem sebagai bentuk dari apa yang dia sebut "dekadensi sastra." Bagi Nietzsche "tanda" dari dekadensi semacam itu adalah bahwa "kehidupan tidak lagi berada dalam keseluruhan." Meskipun dia pasti akan mengagumi rasa multiplisitas yang cemerlang yang kadang-kadang dicapai, dia pasti akan menyimpulkan fokusnya pada keragaman datang "dengan mengorbankan keseluruhan" sehingga "keseluruhan tidak lagi keseluruhan." Anarkinya bukanlah Anarki kehidupan, organik, keseluruhan dinamis, melainkan "anarki atom." [377]

Anarki Sastra Post-Mortemist adalah pemberontakan terhadap konsep absurd bahwa teks adalah totalitas otonom, organisme tekstual di mana subteks adalah organ tekstual, sel tekstual, organel tekstual. Tetapi karena tergesa-gesa membunuh organisme tekstual untuk membedahnya, para anarkis Post-Mortemist mengabaikan ekologi teks yang lebih besar. Dorongan mereka untuk mendekonstruksi adalah dorongan ecocidal juga.

Derrida menunjukkan dorongan ini, dorongan untuk mendekonstruksi totalitas diubah menjadi dorongan untuk membunuh keseluruhan, untuk mendekonstruksi apa yang menentang konstruksi. Dia mengarahkan impuls ecocidal ini menuju "keseluruhan" yang dia sebut "teks Nietzsche," cukup tepat memanggil

Monster. Mengacu pada "fragmen" yang tampaknya samar yang ditemukan di antara makalah Nietzsche, Derrida mengusulkan:

Sejauh apa pun seseorang dapat membawa interpretasi yang cermat, hipotesis bahwa totalitas teks Nietzsche, dalam beberapa cara yang mengerikan, mungkin bertipe, 'Saya telah melupakan payung saya' tidak dapat disangkal. Yang sama saja dengan mengatakan bahwa tidak ada 'totalitas pada teks Nietzsche', bahkan tidak ada yang terfragmentasi atau aforistik. [378]

Mungkinkah perbedaan penting antara Nietzsche dan Derrida terdiri dari fakta bahwa yang pertama, ketika dia melupakan payungnya, tahu bahwa itu sebenarnya adalah payung yang dia, kekacauan yang dia, telah lupakan. Derrida di sisi lain, mungkin berpikir bahwa *"il s'agit d'un texte, d'un texte en restance, voire oublié,* peut- tre d'un parapluie. *Qu'on ne tient plus dans la main."* [379] Atau, seperti yang diterjemahkan oleh penerjemah bahasa Inggris Derrida, mereka yang mencari makna dalam pepatah Nietzsche "pasti lupa bahwa itu adalah teks yang dipertanyakan, sisa-sisa teks, memang teks yang terlupakan. Sebuah payung mungkin. Yang itu tidak lagi ada di tangan." [380]

Di sini kita berhadapan langsung dengan Anarki ketidakpastian. Kami mengintip ke dalam jurang anarkis. Kita mungkin akan dimangsa oleh Monster Post-Mortemism.

Sangat mengejutkan bahwa Derrida memilih sebagai contoh undecidability sebuah teks yang menyinggung kekuatan alam, dan,

secara tidak langsung, perlindungan dari kekuatan alam. Karena tekstualisme itu sendiri merupakan payung metafisik yang melindungi seseorang dari kekuatan-kekuatan itu. Anarki aneh seperti itu telah kehilangan kontak dengan atmosfer. Kita berurusan di sini dengan l'oubli de l'atmosphère . [381]

Menurut penerjemah bahasa Inggris Derrida, “<<Saya lupa payung saya.>>” [382] adalah “[f]ragmen diklasifikasikan no. 12.175 dalam terjemahan bahasa Prancis dari Joyful Wisdom, hal. 457.” [383]

Menurut Derrida, “<<J'ai oublié mon parapluie>>.” [384] adalah “[f]ragment classé avec la cote 12.175, tr. fr. du Gai savoir, hal. 457.” [385]

Menurut bahasa Jerman asli: [386]

ich habe meinen Regenschirm vergessen

adalah catatan yang diklasifikasikan "Herbst 1881 12(62)" dalam kumpulan karya Nietzsche. [387]

Saat memeriksa "fragmen" ini, kami menemukan bahwa Nietzsche tidak hanya "lupa payungnya," dia juga lupa tanda bacanya. Dalam hal ini, dia tidak seperti penerjemah bahasa Inggris Derrida dan Derrida, keduanya tidak hanya mengingat tanda baca ini, tetapi memutuskan untuk mengembalikannya kepada Nietzsche:

<< J'ai oublié mon paraplui >>

<<J'ai oublié mon paraplui >>.

Derrida, Eperons/Spurs , hal. 122.

“Saya lupa payung saya”
<<Saya lupa payung saya.>>
Derrida, Eperons/Spurs , hal. 123.

Menariknya, mereka tampaknya tidak kompeten untuk mengembalikan payungnya yang ditinggalkannya (tidak peduli seberapa parah cuacanya), namun mereka mampu mengembalikan potongan-potongan kecil teks yang terlupakan ini kepadanya.

Lebih jauh, mengingat kasus Derrida untuk undecidability, sifat restorasi (dan penerjemahnya) teks Nietzsche tampak sangat ironis. Pertama, ia membantu memulihkan ego Nietzsche, karena Nietzsche tampaknya menentang hukum tanda baca untuk menandai " ich " miliknya.," meskipun itu memulai pernyataan, dengan huruf kecil sederhana "i." Namun, Derrida menganugerahkan pada Nietzsche sebuah "J" yang luar biasa, membalikkan penipisan diri ini. Kedua, dengan mengembalikan kapitalisasi awal, Derrida membantu menambatkan kasus payung dengan kuat pada waktunya. Urusan payung mengambang kita yang terlupakan sekarang memiliki titik asal atau inisiasi. Dan akhirnya, dalam memulihkan "periode" dia "menempatkan titik" untuk seluruh urusan, seolah-olah pelupaan sebelumnya ditahan, tetapi payungnya sekarang, sekali dan untuk semua, dan cukup tegas, "dilupakan."

Mungkin Derrida benar dan bagian ini tidak dapat diputuskan, yaitu, sejauh ini adalah teks yang terlupakan, dan karena itu mungkin bukan tentang payung yang terlupakan. Tapi bagaimana bisa

itu tidak lebih dari sebuah teks yang terlupakan? Hanya sejauh kita membuat keputusan Derridean, keputusan untuk tidak memutuskan.

Jacques, Anda harus memutuskan!

Jadi kami memutuskan bahwa itu adalah une parapluie . Kami memutuskan bahwa itu adalah un parasol . Kami memutuskan bahwa itu adalah perisai terhadap cahaya matahari yang mendominasi, citra kekuasaan dan dominasi hierarkis itu. Kami memutuskan bahwa itu adalah ombrelle une . Kami memutuskan bahwa itu adalah un nombril . Kami memutuskan bahwa itu adalah le nombril du monde . Kami memutuskan bahwa itu adalah poros imajinasi yang memutar roda nasib. Kami memutuskan bahwa itu adalah payung Nietzschean yang luas, yang menunjuk ke langit, ke ketinggian, ke ringannya Dionysus, dan yang terbuka hingga tak terbatas.

Kami memutuskan, di sisi lain, itu adalah teks kecil yang menyedihkan yang menandakan bahwa Nietzsche yang malang lupa payungnya.

Nietzsche Sebagai Nabi Pra-Ancientism

Seperti yang telah kita lihat, Nietzsche bukanlah seorang Post-Mortemist (walaupun dia mungkin adalah teman terbaik Post-Mortemist!). Dan kita mulai menemukan bahwa dia, setidaknya di saat-saat terbaiknya, adalah seorang Pra-Ancientist. Mari kita sebut ini Nietzsche "PraAncientist Nietzsche" atau PAN. Sindiran untuk dewa pagan adalah tepat Nietzschean. Bagi Pan, "kehadiran berbahaya

yang berdiam di luar zona lindung batas desa" adalah padanan Arcadian dari dewa Thracian Dionysus, dewa favorit Nietzsche. [388] Dan seperti yang ditunjukkan Bulfinch tentang Pan, "nama dewa menandakan semua ," dan Pan "dianggap sebagai simbol alam semesta dan personifikasi Alam," dan kemudian dianggap sebagai "perwakilan semua dewa-dewa dan kekafiran itu sendiri.” [389] PAN adalah Nietzsche perayaan pagan, Nietzsche cinta Bumi, Nietzsche penegasan kehidupan, Nietzsche kedermawanan dan pemberian hadiah.

PAN merayakan dan memberkati dengan keabadian apa yang muncul. Dia "menyelamatkan fenomena" atau "menyelamatkan penampilan" (" sauve les dehors ") sehingga untuk berbicara.

Seorang kaisar tertentu selalu mengingat kefanaan segala sesuatu agar tidak menganggapnya terlalu serius dan hidup damai di antara mereka. Bagi saya, sebaliknya, semuanya tampak terlalu berharga untuk menjadi begitu cepat: Saya mencari keabadian untuk segalanya: haruskah seseorang menuangkan salep dan anggur yang paling berharga ke laut? [390]

Visinya mengingatkan kita pada Pra-Anarkis dan Anarkis hebat lainnya, William Blake, yang terkenal "memegang tak terhingga di telapak tangannya" dan melihat "Keabadian dalam satu jam." Persis penegasan menjadi dalam segala keragaman dan kekhususannya adalah inti dari doktrin PAN yang penuh teka-teki tentang Kebangkitan Abadi. Ini menandakan kedalaman dan kekayaan tak terbatas dari

momen saat ini yang dihargai untuk keberadaannya sendiri, bukan untuk tujuan apa pun di luar dirinya. [391]

Dengan demikian, PAN hanya mengecualikan satu filsuf dari kutukan umumnya terhadap sejarah filsafat Barat.

Dengan hormat tertinggi, saya kecuali nama Heraclitus . Ketika orang-orang filosofis lainnya menolak kesaksian indera karena mereka menunjukkan keragaman dan perubahan, dia menolak kesaksian mereka karena mereka menunjukkan hal-hal seolah-olah mereka memiliki keabadian dan kesatuan. Heraclitus juga melakukan indra ketidakadilan. Mereka tidak berbohong seperti yang diyakini kaum Eleatic, atau seperti yang dia yakini—mereka tidak berbohong sama sekali... Tapi Heraclitus akan tetap benar selamanya dengan pernyataannya bahwa keberadaan adalah fiksi kosong. Dunia 'nyata' adalah satu-satunya: dunia 'sejati' hanya ditambahkan oleh kebohongan. [392]

PAN memberikan pengakuan yang layak kepada sesama Pra-Kuno Heraclitus, tetapi yang terakhir ini tidak adil sehubungan dengan pandangannya tentang indra. Bagi Heraclitus, indera melakukan dan tidak berbohong. Dan jika mereka berbohong itu hanya untuk mengungkapkan kebenaran melalui kebohongan mereka. Heraclitus benar-benar merasakan keadilan ketika dia berkata "dia lebih suka hal-hal yang bisa dilihat, didengar, dan dirasakan."

Pra-Ancientisme adalah kritik terhadap ilusi sentrisme. Dan Nietzsche adalah salah satu kritikus besar semua sentrisme, termasuk

antroposentrisme. “Jika kita dapat berkomunikasi dengan nyamuk, maka kita akan belajar bahwa nyamuk itu melayang di udara dengan kepentingan diri yang sama, merasakan di dalam dirinya sendiri pusat terbang dunia.” [393] Ini adalah pesan Laozi juga: alam semesta tidak berputar di sekitar kita (kecuali kita mengadopsi metafisika yang layak untuk seekor nyamuk). “Langit dan Bumi tidak manusiawi. Mereka menganggap segala sesuatu sebagai anjing jerami. Orang bijak tidak manusiawi. Dia menganggap semua orang sebagai anjing jerami.” [394]PAN mengarahkan kita kembali ke zaman pra-Kuno, sebelum orang-orang bodoh mengukir alam, membuat geometris dunia dan mempersiapkannya untuk mendominasi. Langkah penting adalah penggantian banyak pusat spiritual dengan pemusatan kekuatan di ego.

Namun Nietzsche telah dilihat sebagai semacam egois filosofis. Salah satu ironi besar Nietzschean adalah bahwa pengkritik kepahlawanan ini begitu sering direduksi menjadi semacam pemuja pahlawan yang agak remaja. Refleksinya pada wasiat menunjuk ke arah yang sangat berbeda. Menurut Zarathustra, "semua 'itu' adalah sebuah fragmen, teka-teki, kecelakaan yang mengerikan—sampai kehendak kreatif mengatakan kepadanya, 'Tetapi demikianlah saya menghendakinya.' Sampai kehendak kreatif mengatakan kepadanya, 'Tetapi demikianlah saya akan melakukannya; demikianlah aku akan menghendakinya.'” [395] Seseorang mungkin bertanya siapa diri ini yang dapat dikatakan telah menghendaki segala sesuatu, menghendaki segala sesuatu, dan akan menghendaki segala sesuatu. Diri yang kecil

dengan keinginan yang kecil tampaknya menjadi diri yang besar dengan keinginan yang besar. Apa arti dari teka-teki yang diajukan Zarathustra ini kepada kita?

Kami menemukan bahwa orang dengan "kehendak kreatif" ini adalah orang yang menolak jenis kehendak lain—kehendak heroik — dan meninggalkan pemberontakan melawan alam. Orang seperti itu, seperti yang disebut oleh sebagian besar Anarkis Pra-Kuno, Zhuangzi, "pria tanpa keinginan," yang "tidak mengganggu kesejahteraan batinnya dengan suka dan tidak suka," "pria sejati di masa lalu," yang "menerima apa yang diberikan kepadanya dengan gembira, dan ketika itu hilang, ... tidak memikirkannya." [396] Siapa pun yang memiliki "keinginan kreatif" menerima kehidupan, pengalaman, dan aliran keberadaan, penampakan fenomena, sebagai hadiah, dan menyadari bahwa seseorang tidak akan pernah bisa memiliki klaim kepemilikan atas hadiah apa pun. [397]Sementara keinginan Heroik terikat pada Roh Gravitasi dan menganggap semuanya serius, kehendak kreatif mengekspresikan Roh Kesombongan, dan menganggap semuanya enteng. Anarki Nietzschean tahu kekuatan tawa yang anarkis. [398] "Belajarlah menertawakan diri sendiri sebagaimana orang harus tertawa!" kata Zarathustra. [399] Di bagian lain dia menjelaskan bahwa melalui tawa kita membunuh monster. Jadi saat kita belajar tertawa, kita belajar membunuh diri sendiri. Kami membunuh Naga Ego. Seperti yang dikatakan I-Hsüan, "jika Anda mencari Sang Buddha, Anda akan diambil alih oleh Iblis Sang Buddha, dan jika Anda mencari Patriark, Anda akan diambil alih oleh Iblis Sang Patriark." Jadi:

Bunuh apa pun yang Anda alami. Bunuh Buddha jika Anda kebetulan bertemu dengannya. Bunuh Patriark atau Arahat jika Anda kebetulan bertemu dengannya. Bunuh orang tua atau kerabat Anda jika Anda kebetulan bertemu dengan mereka. Hanya dengan begitu Anda bisa bebas, tidak terikat oleh hal-hal materi, dan benar-benar bebas dan nyaman… Saya tidak punya trik untuk diberikan kepada orang-orang. Saya hanya menyembuhkan penyakit dan membebaskan orang. [400]

Ketika seseorang menertawakan diri sendiri, ia menjadi selain diri yang ditertawakan. Seseorang akhirnya mendapatkan lelucon yaitu ego.

Dengarkan diagnosis PAN tentang penyebab penyakit ego yang mengerikan: Karena setiap penderita secara naluriah mencari penyebab penderitaannya; lebih tepatnya, agen; lebih khusus lagi, agen bersalah yang rentan terhadap penderitaan-singkatnya, beberapa makhluk hidup di mana ia dapat, dengan dalih atau lainnya, melampiaskan pengaruhnya, sebenarnya atau dalam kiasan: karena melampiaskan pengaruhnya merupakan upaya terbesar pada bagian dari penderitaan untuk mendapatkan kelegaan, anestesi —narkotika yang tidak dapat tidak dia inginkan untuk mematikan rasa sakit dalam bentuk apa pun. [401]

PAN sampai pada kesimpulan yang hampir sama seperti yang dilakukan Gautama mengenai subjek ini: gangguan mental kita berakar pada penderitaan, pandangan kausalitas yang salah, dan ilusi ego yang terpisah. Ego kita yang terbentuk memisahkan kita dari

keseluruhan, kita melawan aliran energi, kita melawan gerakan, kita berusaha untuk melangkah ke sungai kedirian yang sama lagi dan lagi, kita menyalahkan kenyataan dan waktu, kita membalas dendam melalui target apa pun yang nyaman. menyajikan dirinya sendiri.

PAN mungkin akan menjadi dokter budaya yang lebih terampil jika dia mengikuti Gautama lebih jauh dalam mengeksplorasi hubungan antara ego, penderitaan, dan kasih sayang. Dia menempuh sebagian jalan di jalan ini saat dia merenungkan pengulangan abadi dan amor fati . Sama seperti dia menjalani sebagian jalan di jalan Dokter Anarkis tua yang hebat lainnya, Laozi, PAN merobek dengan kejam beberapa ilusi kita yang paling mengakar tentang diri kita sendiri. “Di luar pikiran dan perasaanmu, saudaraku, berdiri seorang penguasa yang perkasa, dan orang bijak yang tidak dikenal—yang namanya diri. Di dalam tubuhmu dia berdiam; dia adalah tubuhmu.” [402]Memang benar bahwa dia di sini menggambarkan tubuh sebagai diri sejati, “alasan besar”, yang bertindak melalui ego dan “alasan kecil”. Tetapi dia juga menunjukkan bahwa dia terkadang berpikir di luar tubuh ini. Zarathustra tergelincir dan memberikan pandangan PAN yang lebih mendalam ketika dia mengatakan bahwa "penguasa yang perkasa" tidak hanya "adalah tubuh Anda," tetapi juga lebih besar dari tubuh dan "tinggal di tubuh Anda." [403] Ini adalah diri dari diri dari ego-diri, alasan besar dari alasan besar dari alasan kecil. Bagi PAN, perwujudan kita membawa kita tidak hanya melampaui diri kecil kita menuju diri yang lebih besar, tetapi melampaui tubuh kecil kita menuju tubuh yang lebih besar. Seperti yang dikatakan

Laozi, "Dia yang mencintai dunia seperti tubuhnya dapat dipercayakan dengan kekaisaran." [404]

Kebijaksanaan tubuh inilah yang menjadi inti kritik anarkis PAN terhadap ego yang mendominasi dan keinginan heroiknya. Dominasi selalu bertumpu pada peninggian hierarkis "dunia manusia"—dunia manusia—atas dunia alam, dan "dunia manusia"—dunia maskulin—atas semua yang feminin atau kekanak-kanakan. PAN sesuai dengan anti-hierarki Laozi yang memprioritaskan aspek kekanak-kanakan dan feminin dari jiwa. Zarathustra memuji anak itu sebagai "kepolosan dan pelupa, awal yang baru, permainan, roda yang dapat digerakkan sendiri, gerakan pertama, 'Ya' yang suci." [405] Laozi melangkah lebih jauh, menyatakan bahwa "dia yang memiliki kebajikan dalam kelimpahan dapat dibandingkan dengan bayi.” [406]Zarathustra bahkan melampaui ini, mendesak kita untuk "menjadi anak yang baru lahir," dan mencatat bahwa untuk melakukan ini, "pencipta juga harus ingin menjadi ibu yang melahirkan dan kepedihan si pemberi kelahiran." [407] Sebuah gambaran yang juga dimunculkan oleh Laozi ketika dia bertanya, “bisakah kamu memainkan peran perempuan dalam membuka dan menutup gerbang Surga?” [408] Inilah rahasia Anarki Nietzschean—pembukaan diri terhadap kekuatan spontanitas, kreativitas, kemurahan hati, penegasan ini.

Nietzschean Anarchy adalah tarian Dionysian PAN. Ini adalah permainan anak-anak. Ini adalah pikiran pemula.

[Bagian ini awalnya muncul di Exquisite Corpse #62 (edisi online: www.corpse.org/issue_1) dan di The Surre(gion)alist Manifesto and Other Writings (Baton Rouge: Exquisite Corpse, 2003).]

ANARKISME DAN POLITIK KEBENCIAN, OLEH SAUL NEWMAN

"Sebuah kata di telinga para psikolog, dengan asumsi mereka cenderung untuk mempelajari kebencian dari dekat untuk sekali: tanaman ini tumbuh subur paling baik di antara kaum anarkis…" [409]

1. Dari semua gerakan politik abad kesembilan belas yang dicela Nietzsche—dari sosialisme hingga liberalisme—ia menyimpan kata-kata paling berbisanya untuk kaum anarkis. Dia menyebut mereka "anarkis anjing" yang berkeliaran di jalan-jalan budaya Eropa, lambang "moralitas ternak-hewan" yang menjadi ciri politik demokrasi modern. [410] Nietzsche melihat anarkisme sebagai diracuni pada akarnya oleh gulma kebencian yang merusak — politik dengki dari yang lemah dan menyedihkan, moralitas budak. Apakah Nietzsche di sini hanya melampiaskan kemarahan konservatifnya terhadap politik radikal, atau apakah dia mendiagnosis penyakit nyata yang telah menginfeksi imajiner politik radikal kita? Terlepas dari prasangka Nietzsche yang jelas terhadap politik radikal, makalah ini akan menganggap serius tuduhannya terhadap anarkisme. Ini akan mengupas logika licik dari kebencian dalam kaitannya dengan politik radikal, khususnya anarkisme. Ini akan mencoba untuk membuka kedok ketegangan tersembunyi dari kebencian dalam pemikiran politik Manichean dari kaum anarkis klasik seperti Bakunin, Kropotkin, dan Proudhon. Ini bukan dengan maksud untuk mengabaikan anarkisme sebagai teori politik. Di sisi lain,

Moralitas dan Kebencian Budak

2. Kebencian didiagnosis oleh Nietzsche sebagai kondisi modern kita. Namun, untuk memahami kebencian, perlu dipahami hubungan antara moralitas tuan dan moralitas budak di mana kebencian itu dihasilkan. Karya Nietzsche On the Genealogy of Morality adalah studi tentang asal usul moralitas. Bagi Nietzsche, cara kita menafsirkan dan memaksakan nilai-nilai pada dunia memiliki sejarah—asal-usulnya seringkali brutal dan jauh dari nilai-nilai yang dihasilkannya. Nilai 'baik', misalnya, diciptakan oleh orang-orang yang mulia dan berkedudukan tinggi untuk diterapkan pada diri mereka sendiri, berbeda dengan orang biasa, rendahan, dan plebeian. [411]Itu adalah nilai tuannya—'baik'—berlawanan dengan nilai budak—'buruk.' Jadi, menurut Nietzsche, dalam jarak yang menyedihkan ini, antara yang tinggi dan yang rendah, rasa superioritas mutlak inilah, nilai-nilai diciptakan. [412]

Namun, persamaan kebaikan dan aristokrat ini mulai dirusak oleh pemberontakan budak dalam nilai. Pemberontakan budak ini, menurut Nietzsche, dimulai dengan orang-orang Yahudi yang menghasut revaluasi nilai:

3. “Orang-orang Yahudilah yang, menolak persamaan nilai aristokrat (baik = mulia = kuat = indah = bahagia = diberkati) memberanikan diri dengan konsistensi yang menakjubkan, untuk membawa pembalikan dan menahannya di gigi kebencian mereka yang tak terduga (kebencian terhadap yang tidak berdaya), dengan mengatakan, 'Hanya mereka yang menderita yang baik, hanya yang

miskin, yang tidak berdaya, yang rendah yang baik; yang menderita, yang kekurangan, yang sakit, yang jelek, adalah satu-satunya orang yang saleh, satu-satunya, keselamatan hanya untuk mereka saja, sedangkan kamu yang kaya, yang mulia, yang berkuasa, kamu selamanya jahat, kejam, bernafsu, tidak pernah puas, tidak bertuhan , kamu juga akan selamanya celaka, terkutuk dan terkutuk!'" [413]

4. Dengan cara ini pemberontakan budak dalam moralitas membalikkan sistem nilai yang mulia dan mulai menyamakan yang baik dengan yang rendah, yang tidak berdaya — budak. Pembalikan ini memperkenalkan semangat balas dendam dan kebencian yang merusak ke dalam penciptaan nilai-nilai. Oleh karena itu, moralitas, seperti yang kita pahami, berakar pada keinginan balas dendam terhadap kekuasaan yang tak berdaya atas yang berkuasa—pemberontakan budak melawan tuannya. Dari kebencian bawah tanah yang tak terlihat inilah yang menumbuhkan nilai-nilai yang kemudian dikaitkan dengan kebaikan—kasih sayang, altruisme, kelembutan, dll.

5. Nilai-nilai politik juga tumbuh dari akar beracun ini. Bagi Nietzsche, nilai-nilai kesetaraan dan demokrasi, yang menjadi landasan teori politik radikal, muncul dari pemberontakan budak dalam moralitas. Mereka dibangkitkan oleh semangat balas dendam dan kebencian yang sama terhadap yang berkuasa. Oleh karena itu Nietzsche mengutuk gerakan politik seperti demokrasi liberal, sosialisme, dan bahkan anarkisme. Dia melihat gerakan demokrasi sebagai ekspresi moralitas hewan ternak yang diturunkan dari penilaian kembali nilai-nilai Yudeo-Kristen. [414]Anarkisme bagi

Nietzsche adalah pewaris nilai-nilai demokrasi yang paling ekstrem—ekspresi naluri kawanan yang paling fanatik. Ini berusaha untuk meratakan perbedaan antara individu, untuk menghapuskan perbedaan kelas, untuk meruntuhkan hierarki ke tanah, dan untuk menyamakan yang kuat dan yang tidak berdaya, yang kaya dan yang miskin, tuan dan budak. Bagi Nietzsche, ini membawa semuanya ke tingkat penyebut umum terendah—untuk menghapus kesedihan jarak antara tuan dan budak, rasa perbedaan dan superioritas yang melaluinya nilai-nilai besar diciptakan. Nietzsche melihat ini sebagai ekses terburuk dari nihilisme Eropa—matinya nilai dan kreativitas.

6. Moralitas budak dicirikan oleh sikap kebencian—kebencian dan kebencian terhadap yang tak berdaya terhadap yang berkuasa. Nietzsche melihat sikap ini sebagai sentimen yang sepenuhnya negatif—sikap menyangkal apa yang menguatkan kehidupan, mengatakan 'tidak' pada apa yang berbeda, apa yang 'di luar' atau 'lainnya'. Kebencian ditandai dengan orientasi ke luar, daripada fokus moralitas mulia, yang ada pada diri sendiri. [415]Sementara tuannya mengatakan 'Saya baik' dan menambahkan sebagai renungan, 'karena itu dia jahat,' budak itu mengatakan sebaliknya — 'Dia (tuannya) jahat, oleh karena itu saya baik.' Dengan demikian penemuan nilai berasal dari perbandingan atau pertentangan dengan apa yang ada di luar, lain, berbeda. Nietzsche mengatakan: "... untuk mewujudkan, moralitas budak pertama-tama harus memiliki dunia eksternal yang berlawanan, ia membutuhkan, secara psikologis, rangsangan eksternal untuk

bertindak semua, — tindakannya pada dasarnya adalah reaksi." [416]Sikap reaktif ini, ketidakmampuan untuk mendefinisikan apa pun kecuali bertentangan dengan sesuatu yang lain, adalah sikap kebencian. Ini adalah sikap reaktif dari yang lemah yang mendefinisikan diri mereka bertentangan dengan yang kuat. Yang lemah membutuhkan keberadaan musuh eksternal ini untuk mengidentifikasi diri mereka sebagai 'baik'. Jadi budak itu melakukan 'balas dendam imajiner' kepada tuannya, karena dia tidak dapat bertindak tanpa keberadaan tuannya untuk ditentang. Orang yang dendam membenci yang mulia dengan dendam yang kuat, kebencian dan kecemburuan yang mendalam, membara. Kebencian inilah, menurut Nietzsche, yang telah meracuni kesadaran modern, dan menemukan ekspresinya dalam ide-ide kesetaraan dan demokrasi, dan dalam filosofi politik radikal, seperti anarkisme, yang menganjurkannya.

7. Apakah anarkisme merupakan ekspresi politik dari kebencian? Apakah itu diracuni oleh kebencian yang mendalam terhadap yang kuat? Sementara serangan Nietzsche terhadap anarkisme dalam banyak hal tidak dapat dibenarkan dan sangat berbahaya, dan menunjukkan sedikit pemahaman tentang kompleksitas teori anarkis, saya akan tetap berargumen bahwa Nietzsche memang mengungkap logika tertentu yang ada dalam pemikiran oposisi anarkisme, Manichean. Penting untuk mengeksplorasi logika yang mendiami anarkisme ini—untuk melihat ke

mana arahnya dan sejauh mana ia memaksakan batasan konseptual pada politik radikal.

Anarkisme

8. Anarkisme sebagai filsafat politik revolusioner memiliki banyak suara, asal dan interpretasi yang berbeda. Dari anarkisme individualis Stirner, hingga kolektivis, anarkisme komunal Bakunin dan Kropotkin, anarkisme adalah rangkaian filosofi dan strategi politik yang beragam. Namun, ini disatukan oleh penolakan dan kritik mendasar terhadap otoritas politik dalam segala bentuknya. Kritik terhadap otoritas politik—keyakinan bahwa kekuasaan itu menindas, eksploitatif, dan tidak manusiawi—dapat dikatakan sebagai sudut pandang politik-etika yang penting dari anarkisme. Bagi kaum anarkis klasik, Negara adalah perwujudan dari semua bentuk penindasan, eksploitasi, dan perbudakan serta degradasi manusia. Dalam kata-kata Bakunin, “Negara itu seperti rumah jagal yang luas dan kuburan yang sangat besar,[417] Negara adalah target utama kritik anarkis terhadap otoritas. Bagi kaum anarkis, penindasan mendasar dalam masyarakat, dan itu harus dihapuskan sebagai tindakan revolusioner pertama.

9. Poin terakhir ini membawa anarkisme abad ke-19 ke dalam konflik yang tajam dengan Marxisme. Marx percaya bahwa sementara Negara memang menindas dan eksploitatif, itu adalah cerminan dari eksploitasi ekonomi dan instrumen kekuatan kelas. Dengan demikian kekuatan politik direduksi menjadi kekuatan ekonomi. Bagi Marx, ekonomi, bukan Negara, adalah tempat penindasan yang

mendasar. Negara jarang memiliki eksistensi independen di luar kepentingan kelas dan ekonomi. Karena itu, Negara dapat digunakan sebagai alat revolusi jika berada di tangan kelas yang tepat—proletariat. [418] Negara hanya mendominasi, dengan kata lain, karena saat ini berada di tangan borjuasi. Begitu perbedaan kelas menghilang, Negara akan kehilangan karakter politiknya. [419]

10. Kaum anarkis seperti Bakunin dan Kropotkin tidak setuju dengan Marx dalam hal ini. Bagi kaum anarkis, Negara lebih dari sekadar ekspresi kelas dan kekuatan ekonomi; ia memiliki logika dominasi dan pelestarian diri sendiri, dan otonom dari kepentingan kelas. Alih-alih bekerja dari masyarakat ke Negara, seperti yang dilakukan Marx, dan melihat Negara sebagai turunan dari hubungan ekonomi kapitalisme dan kebangkitan borjuasi, kaum anarkis bekerja dari Negara ke masyarakat. Negara merupakan penindasan mendasar dalam masyarakat, dan eksploitasi ekonomi berasal dari penindasan politik ini. Dengan kata lain, penindasan politiklah yang membuat penindasan ekonomi menjadi mungkin. [420] Apalagi bagi kaum anarkis, hubungan borjuis sebenarnya merupakan cerminan Negara, bukan Negara yang menjadi cerminan hubungan borjuis. Kelas penguasa, menurut Bakunin, adalah perwakilan material negara yang sebenarnya. Di balik setiap kelas penguasa di setiap zaman, ada Negara. Karena Negara memiliki logika otonomnya sendiri, ia tidak pernah dapat dipercaya sebagai alat revolusi. Melakukan hal ini berarti mengabaikan logika dominasinya. Jika Negara tidak segera dihancurkan, jika digunakan sebagai alat revolusioner seperti yang

disarankan oleh kaum Marxis, maka kekuatannya akan diabadikan dengan cara yang jauh lebih tirani. Ia akan beroperasi, seperti yang dikatakan Bakunin, melalui kelas penguasa baru—kelas birokrasi yang akan menindas dan mengeksploitasi pekerja dengan cara yang sama seperti kelas borjuis yang menindas dan mengeksploitasi mereka. [421]

11. Jadi Negara, bagi kaum anarkis, adalah penindasan apriori , apapun bentuknya. Memang Bakunin berpendapat bahwa Marxisme memberikan terlalu banyak perhatian pada bentuk-bentuk kekuasaan Negara sementara tidak cukup memperhitungkan cara di mana kekuasaan Negara beroperasi: "Mereka (Marxis) tidak tahu bahwa despotisme tidak begitu banyak berada dalam bentuk Negara tetapi dalam prinsip Negara dan kekuatan politik." [422]Penindasan dan despotisme ada dalam struktur dan simbolisme Negara—ini bukan hanya turunan dari kekuatan kelas. Negara memiliki logika impersonalnya sendiri, momentumnya sendiri, prioritasnya sendiri: ini sering di luar kendali kelas penguasa dan tidak selalu mencerminkan hubungan ekonomi sama sekali. Jadi anarkisme menempatkan penindasan dan kekuasaan mendasar dalam masyarakat dalam struktur dan operasi Negara. Sebagai mesin dominasi abstrak, Negara menghantui aktualisasi kelas yang berbeda — bukan hanya Negara borjuasi, tetapi juga Negara pekerja. Melalui reduksionisme ekonominya, Marxisme mengabaikan otonomi dan keunggulan Negara — sebuah kesalahan yang akan mengarah pada penegasannya kembali dalam sebuah revolusi sosialis. Oleh karena itu kritik anarkis

membuka kedok bentuk-bentuk tersembunyi dari dominasi yang diasosiasikan dengan kekuasaan politik,

12. Konsepsi Negara ini ironisnya menyerang catatan yang akrab dengan Nietzsche. Nietzsche, seperti kaum anarkis, melihat manusia modern sebagai 'jinak', terbelenggu dan dibuat impoten oleh Negara. [423] Dia juga melihat Negara sebagai mesin dominasi abstrak, yang mendahului kapitalisme, dan menjulang di atas kelas dan kepentingan ekonomi. Negara adalah mode dominasi yang memaksakan 'interiorisasi' yang diatur pada rakyat. Menurut Nietzsche, Negara muncul sebagai "tirani yang mengerikan, sebagai mesin yang represif dan kejam," yang menundukkan, membuat patuh, dan membentuk populasi. [424] Selain itu, asal-usul Negara ini adalah kekerasan. Itu dipaksakan secara paksa dari luar dan tidak ada hubungannya dengan 'kontrak.' [425] Nietzsche menghancurkan "fantasi" kontrak sosial — teori bahwa Negara dibentuk oleh orang-orang yang secara sukarela melepaskan kekuasaan mereka dengan imbalan keselamatan dan keamanan yang akan disediakan oleh Negara. Gagasan kontrak sosial ini telah menjadi pusat teori politik konservatif dan liberal, dari Hobbes hingga Locke. Kaum anarkis juga menolak teori kontrak sosial ini. Mereka juga berargumen bahwa asal-usul Negara adalah kekerasan, dan tidak masuk akal untuk menganggap bahwa orang secara sukarela menyerahkan kekuasaan mereka. Ini adalah mitos berbahaya yang melegitimasi dan melanggengkan dominasi negara.

Kontrak Sosial

13. Anarkisme didasarkan pada konsepsi yang pada dasarnya optimis tentang sifat manusia: jika individu memiliki kecenderungan alami untuk bergaul dengan baik maka tidak perlu keberadaan Negara untuk menengahi di antara mereka. Sebaliknya, Negara sebenarnya memiliki pengaruh yang merusak terhadap hubungan-hubungan sosial yang alami ini. Oleh karena itu, kaum anarkis menolak teori-teori politik yang didasarkan pada gagasan kontrak sosial. Teori kontrak sosial bergantung pada gambaran yang sangat negatif tentang sifat manusia. Menurut Hobbes, individu secara alami egois, kompetitif secara agresif dan egois, dan dalam keadaan alami mereka terlibat dalam perang "setiap orang, melawan setiap orang" di mana dorongan individu mereka tentu membawa mereka ke dalam konflik satu sama lain. [426] Maka, menurut teori ini, masyarakat dalam keadaan alamiah dicirikan oleh dislokasi radikal: tidak ada ikatan bersama di antara individu-individu; sebenarnya ada keadaan perang terus-menerus di antara mereka, perjuangan terus-menerus untuk sumber daya. [427] Untuk menghentikan keadaan perang permanen ini, individu-individu berkumpul untuk membentuk kontrak sosial di mana beberapa jenis otoritas dapat didirikan. Mereka setuju untuk mengorbankan sebagian dari kebebasan mereka dengan imbalan semacam ketertiban, sehingga mereka dapat mengejar tujuan pribadi mereka sendiri dengan lebih damai dan menguntungkan. Mereka menyetujui pembentukan Negara dengan mandat atas masyarakat, yang akan

menengahi antara kehendak yang bertentangan dan menegakkan hukum dan ketertiban.

14. Luasnya otoritas Negara dapat bervariasi dari Negara liberal yang kekuasaannya diduga diatur oleh aturan hukum, hingga kekuasaan Negara yang absolut — Leviathan — yang diimpikan oleh Hobbes. Walaupun modelnya mungkin berbeda-beda, kaum anarkis berpendapat bahwa hasil dari teori kontrak sosial ini adalah sama: pembenaran dominasi Negara, apakah itu melalui aturan hukum atau melalui pemaksaan yang sewenang-wenang. Bagi kaum anarkis, segala bentuk kekuasaan Negara adalah pemaksaan. Teori kontrak sosial adalah sulap yang melegitimasi dominasi politik — Bakunin menyebutnya sebagai “hoax yang tidak layak!” [428] Dia memaparkan paradoks sentral dalam teori kontrak sosial: jika, dalam keadaan alamiah, individu hidup dalam keadaan kebiadaban primitif, lalu bagaimana mereka bisa tiba-tiba memiliki pandangan ke depan untuk bersatu dan menciptakan kontrak sosial? [429] Jika tidak ada ikatan bersama dalam masyarakat, tidak ada esensi dalam diri manusia yang menyatukan mereka, maka atas dasar apa kontrak sosial dapat dibentuk? Seperti Nietzsche, kaum anarkis berpendapat bahwa tidak ada kesepakatan bahwa Negara dipaksakan dari atas, bukan dari bawah. Kontrak sosial mencoba untuk membingungkan asal-usul brutal Negara: perang, penaklukan dan perbudakan diri sendiri, daripada kesepakatan rasional. Bagi Kropotkin, Negara adalah gangguan kekerasan, dan pemaksaan pada, masyarakat organik yang berfungsi secara harmonis. [430] Masyarakat tidak membutuhkan

'kontrak sosial'. Ia memiliki kontraknya sendiri dengan alam, diatur oleh hukum alam. [431]

15. Anarkisme dapat dipahami sebagai perjuangan antara otoritas alami dan otoritas buatan. Kaum anarkis tidak menolak semua bentuk otoritas, seperti yang dikatakan klise lama. Sebaliknya, mereka menyatakan kepatuhan mutlak mereka pada otoritas yang diwujudkan dalam apa yang disebut Bakunin sebagai 'hukum alam'. Hukum alam sangat penting bagi keberadaan umat manusia menurut Bakunin—hukum-hukum itu mengelilingi kita, membentuk kita, dan menentukan dunia fisik tempat kita hidup. [432] Namun ini bukan bentuk perbudakan karena hukum-hukum ini tidak ada di luar kita: “hukum (alam) itu tidak ekstrinsik dalam kaitannya dengan kita, mereka melekat di dalam kita, mereka membentuk sifat kita, seluruh keberadaan kita secara fisik, intelektual dan moral.” [433] Sebaliknya, mereka adalah apa yang membentuk kemanusiaan—mereka adalah esensi kita. Kami adalah bagian tak terpisahkan dari masyarakat organik alami menurut Kropotkin. [434] Anarkisme, kemudian, didasarkan pada gagasan khusus tentang esensi manusia. Moralitas memiliki dasar dalam sifat manusia, bukan dalam sumber eksternal: “gagasan tentang keadilan dan kebaikan, seperti semua hal manusia lainnya, harus berakar pada sifat kebinatangan manusia.” [435]

16. Otoritas alami sangat bertentangan dengan "otoritas buatan". Dengan otoritas artifisial Bakunin berarti kekuasaan: kekuasaan politik yang diabadikan dalam lembaga-lembaga seperti Negara dan dalam undang-undang buatan manusia. [436] Kekuatan ini

berada di luar sifat manusia dan dikenakan padanya. Ini menghambat perkembangan karakteristik moral bawaan manusia dan kapasitas intelektual. Kapasitas inilah, menurut para anarkis, yang akan membebaskan manusia dari perbudakan dan kebodohan. Oleh karena itu, bagi Bakunin, lembaga-lembaga politik "bermusuhan dan fatal bagi kebebasan massa, karena mereka memaksakan sistem hukum eksternal dan karena itu despotik." [437]

17. Dalam kritik otoritas politik ini, kekuasaan (otoritas buatan) berada di luar subjek manusia. Subjek manusia ditindas oleh kekuatan ini, tetapi tetap tidak terkontaminasi olehnya karena subjektivitas manusia adalah ciptaan dari sistem yang alami, sebagai lawan dari sistem politik. Jadi anarkisme didasarkan pada pembagian Manichean yang jelas antara otoritas buatan dan alami, antara kekuasaan dan subjektivitas, antara Negara dan masyarakat. Lebih jauh lagi, otoritas politik pada dasarnya bersifat represif dan merusak potensi manusia. Masyarakat manusia, menurut kaum anarkis, tidak dapat berkembang sampai institusi dan hukum yang menahannya dalam kebodohan dan perbudakan, sampai belenggu yang mengikatnya, disingkirkan. Oleh karena itu, anarkisme harus memiliki tempat perlawanan: tempat moral dan rasional, tempat yang tidak terkontaminasi oleh kekuatan yang menindasnya, dari mana akan muncul pemberontakan melawan kekuasaan. Ia menemukan ini dalam subjektivitas manusia yang esensial. Esensi manusia, dengan karakteristik moral dan rasionalnya, adalah kepenuhan yang tidak ada yang terbengkalai dalam diri manusia, dan hanya akan terwujud

setelah kekuatan politik yang meniadakannya digulingkan. Dari tempat tanpa kepenuhan inilah yang akan memunculkan revolusi melawan kekuasaan. Moralitas dan rasionalitas bawaan manusia akan melawan kekuatan politik, yang dipandang secara inheren tidak rasional dan tidak bermoral. Menurut teori anarkis, hukum alam akan menggantikan otoritas politik; manusia dan masyarakat akan menggantikan Negara. Bagi Kropotkin, anarkisme dapat berpikir di luar kategori Negara, di luar kategori kekuasaan politik absolut, karena ia memiliki tempat, landasan untuk melakukannya. Kekuatan politik memiliki sisi luar yang dapat dikritik dan alternatif yang dapat menggantikannya. Kropotkin dengan demikian mampu membayangkan sebuah masyarakat di mana Negara tidak lagi ada atau dibutuhkan; masyarakat yang diatur bukan oleh kekuasaan dan otoritas politik, tetapi oleh kesepakatan dan kerjasama bersama.[438]

18. Masyarakat seperti itu mungkin, menurut kaum anarkis, karena pada dasarnya sifat kooperatif manusia. [439] Bertentangan dengan pendekatan Darwinis yang menekankan pada daya saing bawaan pada hewan—'survival of the fittest'—Kropotkin menemukan kerjasama naluriah dan kemampuan bersosialisasi pada hewan, khususnya pada manusia. Naluri Kropotkin ini menyebut saling membantu dan dia berkata: "Bantuan timbal balik adalah fakta alam yang dominan." [440]Kropotkin menerapkan temuan ini pada masyarakat manusia. Dia berpendapat bahwa prinsip alami dan esensial dari masyarakat manusia adalah saling membantu, dan bahwa manusia secara alami kooperatif, mudah bergaul dan altruistik, daripada

kompetitif dan egois. Ini adalah prinsip organik yang mengatur masyarakat, dan dari sinilah gagasan tentang moralitas, keadilan, dan etika tumbuh. Moralitas, menurut Kropotkin, berkembang dari kebutuhan naluriah untuk bersatu dalam suku, kelompok—dan kecenderungan naluriah terhadap kerja sama dan bantuan timbal balik. [441]Kemasyarakatan alami dan kemampuan untuk saling membantu ini adalah prinsip yang mengikat masyarakat bersama, memberikan dasar bersama yang di atasnya kehidupan sehari-hari dapat dilakukan. Oleh karena itu masyarakat tidak membutuhkan Negara: ia memiliki mekanisme pengaturannya sendiri, hukum alamnya sendiri. Dominasi negara hanya meracuni masyarakat dan menghancurkan mekanisme alaminya. Prinsip gotong royong itulah yang dengan sendirinya akan menggantikan prinsip otoritas politik. Sebuah negara 'anarki,' perang "semua melawan semua" tidak akan terjadi saat kekuasaan negara telah dihapuskan. Bagi kaum anarkis, keadaan 'anarki' ada sekarang: kekuatan politik menciptakan dislokasi sosial, bukan mencegahnya. Yang dicegah oleh Negara adalah berfungsinya masyarakat secara wajar dan harmonis.

19. Bagi Hobbes, kedaulatan negara adalah kejahatan yang perlu. Tidak ada upaya untuk membuat jimat Negara: itu tidak turun dari surga, ditentukan oleh kehendak ilahi. Ini adalah kedaulatan murni, kekuatan murni, dan itu dibangun dari kekosongan masyarakat, tepatnya untuk mencegah perang tetap ada di alam. Isi politik negara tidak penting selama mampu meredam gejolak di masyarakat. Apakah ada demokrasi, atau majelis berdaulat, atau monarki, tidak masalah:

"kekuatan dalam segala bentuk, jika mereka cukup sempurna untuk melindungi mereka, adalah sama." [442]Seperti kaum anarkis, Hobbes percaya bahwa kedok yang diambil oleh kekuasaan tidak relevan. Di balik setiap topeng pasti ada kekuatan yang murni dan mutlak. Pemikiran politik Hobbes berpusat di sekitar keinginan untuk ketertiban, murni sebagai penangkal kekacauan, dan sejauh mana individu menderita di bawah ketertiban ini tidak sebanding dengan penderitaan yang disebabkan oleh perang. [443]Bagi kaum anarkis, di sisi lain, karena masyarakat mengatur dirinya sendiri menurut hukum alam dan karena ada etika alami kerjasama dalam diri manusia, Negara adalah kejahatan yang tidak perlu. Alih-alih mencegah perang abadi antara manusia, Negara melahirkannya: Negara didasarkan pada perang dan penaklukan daripada mewujudkan resolusinya. Anarkisme dapat melihat melampaui Negara karena ia berargumentasi dari sudut pandang titik tolak yang esensial—sosialitas manusia yang alami. Oleh karena itu, ia dapat membayangkan suatu alternatif bagi Negara. Hobbes, di sisi lain, tidak memiliki titik tolak seperti itu: tidak ada sudut pandang yang dapat bertindak sebagai alternatif dari Negara. Masyarakat, seperti yang telah kita lihat dengan Hobbes, dicirikan oleh keretakan dan antagonisme. Faktanya, tidak ada masyarakat yang esensial untuk dibicarakan—itu adalah tempat yang kosong. Oleh karena itu, masyarakat harus dikonstruksi secara artifisial dalam bentuk Negara absolut. Sementara anarkisme dapat mengandalkan hukum alam, Hobbes hanya dapat mengandalkan hukum Negara. Di jantung paradigma anarkis ada kepenuhan esensial

masyarakat, sementara di jantung paradigma Hobbes tidak ada apa pun selain kekosongan dan dislokasi.

Manikeisme

20. Namun dapat dikatakan bahwa anarkisme adalah cerminan dari Hobbesianisme dalam arti bahwa mereka berdua memiliki kesamaan yang berasal dari hutang mereka kepada Pencerahan. Keduanya menekankan perlunya kepenuhan atau kolektivitas, beberapa titik sah di mana masyarakat dapat diatur. Kaum anarkis melihat titik tolak ini dalam hukum alam yang menginformasikan subjektivitas masyarakat dan manusia, dan yang dihalangi oleh Negara. Hobbes, di sisi lain, melihat titik tolak ini sebagai ketiadaan, tempat kosong yang harus diisi oleh Negara. Pemikiran Hobbes terperangkap dalam paradigma Negara, yang berfungsi sebagai batas konseptual absolut. Di luar itu adalah bahaya dari keadaan alam. Teori-teori politik seperti ini, berdasarkan kontrak sosial, dihantui oleh ancaman bahwa jika seseorang menyingkirkan Negara, seseorang akan kembali ke keadaan alami. Anarkisme, karena berasal dari konsepsi masyarakat dan sifat manusia yang sangat berbeda, mengklaim mampu mengatasi kebingungan ini. Tapi bisakah?

21. Anarkisme beroperasi dalam logika politik Manichean: ia menciptakan oposisi moral yang esensial antara masyarakat dan Negara, antara kemanusiaan dan kekuasaan. Hukum alam secara diagram bertentangan dengan kekuatan buatan; moralitas dan

rasionalitas imanen dalam subjektivitas manusia bertentangan dengan irasionalitas dan amoralitas Negara. Ada antitesis esensial antara titik tolak anarkisme yang tidak tercemar, yang dibentuk oleh subjektivitas manusia yang esensial, dan kekuasaan Negara. Logika yang menetapkan oposisi mutlak antara dua istilah—baik dan jahat, hitam dan putih, kemanusiaan dan Negara—adalah ciri utama pemikiran Manichean. Jacques Donzelot berpendapat bahwa logika oposisi absolut ini endemik teori politik radikal:

Budaya politik juga merupakan upaya sistematis dari antagonisme antara dua esensi, menelusuri garis demarkasi antara dua prinsip, dua tingkat realitas yang mudah ditempatkan dalam oposisi. Tidak ada budaya politik yang bukan Manichean. [444]

22. Selain itu, anarkisme, dalam menganut logika ini dan menjadikan kekuasaan sebagai fokus analisisnya, alih-alih ekonomi seperti yang dilakukan Marxisme, mungkin telah jatuh ke dalam perangkap reduksionis yang sama dengan Marxisme. Bukankah ia hanya menggantikan ekonomi dengan Negara sebagai kejahatan esensial dalam masyarakat, yang darinya kejahatan-kejahatan lain berasal? Seperti yang dikatakan Donzelot:

Tidak lama setelah seseorang memutuskan atas dasar baik atau buruk—tidak peduli yang mana—bahwa kapitalisme bukanlah sumber kejahatan yang unik atau bahkan prinsipil di bumi, orang bergegas untuk menggantikan oposisi antara modal dan tenaga kerja antara Negara dan masyarakat sipil. Kapital, sebagai foil dan kambing hitam,

digantikan oleh Negara, monster dingin yang pertumbuhannya tak terbatas 'memiskinkan' kehidupan sosial; dan proletariat memberi jalan kepada masyarakat sipil, yaitu kepada segala sesuatu yang mampu melawan rasionalitas buta Negara, kepada segala sesuatu yang menentangnya di tingkat adat, adat istiadat, pergaulan hidup, yang dicari di pinggiran sisa masyarakat dan dipromosikan ke status motor sejarah. [445]

23. Menentang kemampuan bersosialisasi yang hidup dengan Negara, dengan cara yang sama seperti Marxisme menentang proletariat terhadap kapitalisme, menunjukkan bahwa anarkisme tidak dapat melampaui kategori politik tradisional yang mengikat Marxisme. Seperti yang dikatakan Donzelot, Manicheisme adalah logika yang menusuk semua teori ini: itu adalah arus bawah yang mengalir melalui mereka dan membatasi mereka. Tidak peduli apakah targetnya adalah Negara, atau Ibukota, atau apa pun; selama ada musuh yang harus dihancurkan dan subjek yang akan menghancurkannya; selama ada janji pertempuran terakhir dan kemenangan akhir. Logika Manichean, oleh karena itu, adalah logika tempat: harus ada tempat penting kekuasaan dan tempat penting pemberontakan. Inilah logika dialektika biner yang melingkupi anarkisme: tempat kekuasaan—Negara—harus digulingkan oleh subjek manusia yang esensial, subjek murni perlawanan. Anarkisme 'mengesensialisasikan' kekuatan yang ditentangnya.

24. Logika Manichean dengan demikian melibatkan operasi pencerminan terbalik: tempat perlawanan adalah refleksi, sebaliknya,

dari tempat kekuasaan. Dalam kasus anarkisme, subjektivitas manusia pada dasarnya bermoral dan rasional sedangkan Negara pada dasarnya tidak bermoral dan tidak rasional. [446] Negara adalah esensial bagi eksistensi subjek revolusioner, sebagaimana subjek revolusioner esensial bagi eksistensi Negara. Satu mendefinisikan dirinya bertentangan dengan yang lain. Kemurnian identitas revolusioner hanya didefinisikan sebagai kontras dengan ketidakmurnian kekuasaan politik. Pemberontakan terhadap Negara selalu didorong oleh Negara. Seperti yang dikatakan Bakunin, “ada sesuatu dalam sifat Negara yang memprovokasi pemberontakan.” [447] Sementara hubungan antara Negara dan subjek revolusioner adalah salah satu oposisi yang didefinisikan dengan jelas, kedua antagonis tidak dapat eksis di luar hubungan ini. Mereka tidak bisa, dengan kata lain, ada tanpa satu sama lain.

25. Dapatkah hubungan refleksi dan oposisi paradoks ini dilihat sebagai bentuk kebencian dalam pengertian Nietzschean? Saya berpendapat di sini bahwa, meskipun ada perbedaan, hubungan oposisi Manichean antara subjek manusia dan kekuatan politik yang ditemukan dalam anarkisme mematuhi logika umum kebencian yang dijelaskan di atas. Ini karena dua alasan. Pertama, seperti yang telah kita lihat, ini didasarkan pada prasangka moral dari yang tak berdaya melawan yang berkuasa—pemberontakan 'budak' melawan 'tuannya'. Kita dapat melihat oposisi moral terhadap kekuasaan ini dengan jelas dalam wacana anarkis, yang mengadu subjek manusia yang pada dasarnya 'moral' dan 'rasional' dengan kualitas kekuatan

politik yang pada dasarnya 'imoral' dan 'irasional'. Ini terbukti dalam oposisi otoritas alami terhadap otoritas buatan yang merupakan pusat anarkisme. Kedua, Kebencian dicirikan oleh kebutuhan mendasar untuk mengidentifikasi diri sendiri dengan melihat ke luar dan menentang musuh eksternal. Namun, di sini perbandingan dengan anarkisme tidak begitu jelas. Misalnya, orang dapat berargumentasi bahwa subjektivitas dan etika anarkis—gagasan saling membantu dan membantu—adalah sesuatu yang berkembang secara independen dari kekuatan politik, dan oleh karena itu ia tidak memerlukan hubungan oposisi dengan Negara untuk mendefinisikan dirinya sendiri. Namun, saya akan menyarankan bahwa meskipun subjektivitas anarkis berkembang dalam sistem 'alami' yang secara radikal berada di luar sistem kekuasaan politik 'buatan', justru melalui penegasan eksterioritas radikal inilah kebencian muncul. Anarkisme menganut logika dialektis,[448] Namun, subjek menemukan perkembangan ini terhambat oleh kekuatan Negara yang 'irasional', 'tidak bermoral'. Dengan demikian subjek tidak dapat mencapai identitas manusia seutuhnya selama ia tetap ditindas oleh Negara. Inilah sebabnya, bagi Bakunin: “Negara adalah negasi paling mencolok... dari kemanusiaan.” [449] Realisasi subjek selalu terhambat, ditangguhkan, ditunda, oleh Negara. Dialektika Manusia dan Negara ini menunjukkan bahwa identitas subjek pada dasarnya dicirikan sebagai 'rasional' dan 'moral' hanya sejauh pengungkapan kemampuan dan kualitas bawaan ini dicegah oleh Negara. Secara paradoks, Negara, yang dilihat oleh kaum anarkis sebagai penghalang bagi identitas penuh manusia, pada saat yang sama, penting untuk

pembentukan identitas yang tidak lengkap ini. Tanpa penindasan yang melumpuhkan ini, subjek anarkis tidak akan mampu melihat dirinya sebagai 'moral' dan 'rasional'. Identitasnya dengan demikian lengkap dalam ketidaklengkapannya. Oleh karena itu, keberadaan kekuatan politik merupakan sarana untuk membangun kepenuhan yang tidak ada ini. Saya akan berdebat, kemudian, bahwa anarkisme hanya dapat menempatkan subjek sebagai 'moral' dan 'rasional' dalam menentang 'amoralitas' dan 'irasionalitas' kekuasaan politik. Dengan cara yang sama, identitas 'budak' dikonsolidasikan sebagai 'baik' dengan menentang identitas 'tuan' yang 'jahat.' Nietzsche akan melihat dalam hal ini sikap kebencian keunggulan .

26. Jadi Manicheisme yang mendiami wacana anarkis adalah logika kebencian yang bagi Nietzsche adalah pandangan yang jelas tidak sehat, yang berasal dari posisi kelemahan dan penyakit. Identitas revolusioner dalam filsafat anarkis dibentuk melalui oposisi esensialnya terhadap kekuasaan. Seperti manusia reaktif Nietzsche, identitas revolusioner dimaksudkan untuk tidak tercemar oleh kekuasaan: esensi manusia dilihat sebagai moral di mana kekuasaan tidak bermoral, alami di mana kekuasaan adalah buatan, murni di mana kekuasaan tidak murni. Karena subjektivitas ini terbentuk di dalam sistem hukum alam—berlawanan dengan hukum buatan—itu adalah titik yang, meskipun ditindas oleh kekuasaan, tetap berada di luar kekuasaan dan tidak tercemar olehnya. Tapi apakah itu?

27. Bakunin sendiri meragukan hal ini ketika berbicara tentang prinsip kekuasaan. Inilah nafsu alami akan kekuasaan yang diyakini

Bakunin sebagai bawaan dalam diri setiap individu: “Setiap orang membawa di dalam dirinya benih-benih nafsu akan kekuasaan, dan setiap benih, seperti yang kita ketahui, karena hukum dasar kehidupan, harus berkembang dan tumbuh." [450]Prinsip kekuasaan berarti bahwa manusia tidak dapat dipercaya dengan kekuasaan, bahwa akan selalu ada keinginan akan kekuasaan ini di hati subjektivitas manusia. Sementara Bakunin bermaksud untuk memperingatkan orang lain tentang bahaya merusak yang melekat dalam kekuasaan, ia mungkin secara tidak sadar telah mengungkap kontradiksi tersembunyi yang terletak di jantung wacana anarkis: yaitu, sementara anarkisme mendasarkan dirinya pada gagasan tentang subjektivitas manusia yang esensial yang tidak terkontaminasi oleh kekuasaan, subjektivitas ini pada akhirnya tidak mungkin. Identitas revolusioner murni terkoyak, ditumbangkan oleh keinginan 'alami' akan kekuasaan, kekurangan di hati setiap individu. Bakunin mengemukakan bahwa keinginan akan kekuasaan ini merupakan bagian esensial dari subjektivitas manusia. Mungkin implikasi dari prinsip kekuasaan Bakunin adalah bahwa subjek akan selalu memiliki keinginan untuk berkuasa, dan bahwa subjek tidak akan lengkap sampai ia meraih kekuasaan. Kropotkin juga berbicara tentang keinginan akan kekuasaan dan otoritas. Dia berpendapat bahwa kebangkitan Negara modern dapat dikaitkan sebagian dengan fakta bahwa "manusia menjadi terpikat pada otoritas."[451] Dengan demikian, ia menyiratkan bahwa kekuasaan Negara tidak sepenuhnya merupakan pemaksaan dari atas. Dia berbicara tentang perbudakan diri terhadap hukum dan otoritas: "Manusia membiarkan dirinya diperbudak jauh lebih banyak

oleh keinginannya untuk 'menghukum menurut hukum' daripada oleh penaklukan militer langsung." [452] Apakah keinginan untuk "menghukum menurut hukum" tumbuh langsung dari rasa moralitas alami manusia? Jika demikian halnya, apakah esensi manusia masih dapat dianggap tidak tercemar oleh kekuasaan? Sementara gagasan anarkisme tentang subjektivitas tidak sepenuhnya dirusak oleh kontradiksi ini, ia tetap tidak stabil olehnya: ia dibuat ambigu dan tidak lengkap. Ini memaksa seseorang untuk mempertanyakan gagasan anarkisme tentang revolusi umat manusia melawan kekuasaan: jika manusia memiliki hasrat esensial untuk kekuasaan, lalu bagaimana seseorang dapat yakin bahwa revolusi yang bertujuan menghancurkan kekuasaan tidak akan berubah menjadi revolusi yang bertujuan merebut kekuasaan?

Will untuk Power

28. Apakah anarkisme sebagai teori revolusi politik dan sosial telah dibatalkan karena kontradiksi dalam konsepsi subjektivitas manusia? Belum tentu. Makalah ini telah mengungkap ketegangan tersembunyi dari kebencian dalam kategori esensialis dan struktur oposisi yang menghuni wacana anarkis—dalam gagasan tentang masyarakat harmonis yang diatur oleh hukum alam dan komunalitas esensial manusia, dan penentangannya terhadap hukum buatan Negara. Namun, jika anarkisme dapat membebaskan diri dari kategori esensialis dan Manichean ini, ia dapat mengatasi kebencian yang meracuni dan membatasinya. Anarkisme klasik adalah politik

kebencian karena berusaha untuk mengatasi kekuasaan. Ia melihat kekuatan sebagai kejahatan, destruktif, sesuatu yang melumpuhkan realisasi penuh individu. Esensi manusia adalah titik tolak yang tidak terkontaminasi oleh kekuasaan, dari mana kekuasaan ditentang. Ada pemisahan dan oposisi Manichean yang ketat antara subjek dan kekuasaan. Namun telah ditunjukkan bahwa pemisahan antara individu dan kekuasaan itu sendiri tidak stabil dan terancam oleh keinginan 'alami' akan kekuasaan—prinsip kekuasaan. Nietzsche akan berargumen bahwa hasrat akan kekuasaan ini — keinginan untuk berkuasa — memang 'alami', dan penekanan hasrat inilah yang memiliki efek melemahkan pada manusia, membuatnya melawan dirinya sendiri dan menghasilkan sikap kebencian. 29. Namun mungkin orang dapat berargumentasi bahwa hasrat akan kekuasaan dalam diri manusia ini dihasilkan justru melalui upaya untuk menyangkal atau memadamkan hubungan kekuasaan dalam 'tatanan alam'. ' Mungkin kekuasaan dapat dilihat dalam istilah 'Nyata' Lacanian — sebagai kekurangan yang tak tertahankan yang tidak dapat dilambangkan, dan yang selalu kembali menghantui tatanan simbolis, mengganggu setiap upaya subjek untuk membentuk identitas yang lengkap. Bagi Jacques Lacan: "...yang sebenarnya adalah apa yang selalu kembali ke tempat yang sama—ke tempat di mana subjek sejauh yang dia pikirkan, di manares cogitans , tidak memenuhinya." [453] Anarkisme berusaha melengkapi identitas subjek dengan memisahkannya, dalam pengertian Manichean yang mutlak, dari dunia kekuasaan. Subjek anarkis, seperti yang telah kita lihat, dibentuk dalam sistem 'alami' yang secara dialektis bertentangan dengan dunia kekuasaan buatan. Selain

itu, karena subjek dibentuk dalam sistem 'alami' yang diatur oleh hukum etika kerja sama timbal balik, kaum anarkis dapat menempatkan masyarakat yang bebas dari hubungan kekuasaan, yang akan menggantikan Negara setelah digulingkan. Namun, seperti yang telah kita lihat, dunia ini, yang bebas dari kekuasaan, dibahayakan oleh keinginan akan kekuasaan yang terpendam dalam diri setiap individu. Semakin anarkisme mencoba membebaskan masyarakat dari hubungan kekuasaan, semakin ia tetap terperangkap dalam kekuasaan secara paradoks. Kekuasaan di sini telah kembali sebagai kenyataan yang menghantui semua upaya untuk membebaskan dunia kekuasaan. Semakin seseorang mencoba untuk menindas kekuasaan, semakin keras ia mengangkat kepalanya. Ini karena upaya untuk menyangkal kekuasaan, melalui konsep esensialis tentang hukum 'alam' dan moralitas 'alami', itu sendiri merupakan kekuasaan, atau setidaknya dikondisikan oleh hubungan kekuasaan. Identitas dan kategori esensialis ini tidak dapat dipaksakan tanpa pengecualian radikal dari identitas lain. Pengecualian ini adalah tindakan kekuasaan. Jika seseorang mencoba untuk secara radikal mengecualikan kekuasaan, seperti yang dilakukan kaum anarkis, kekuasaan 'kembali' tepatnya dalam struktur eksklusi itu sendiri. Identitas dan kategori esensialis ini tidak dapat dipaksakan tanpa pengecualian radikal dari identitas lain. Pengecualian ini adalah tindakan kekuasaan. Jika seseorang mencoba untuk secara radikal mengecualikan kekuasaan, seperti yang dilakukan kaum anarkis, kekuasaan 'kembali' tepatnya dalam struktur eksklusi itu sendiri. Identitas dan kategori esensialis ini tidak dapat dipaksakan

tanpa pengecualian radikal dari identitas lain. Pengecualian ini adalah tindakan kekuasaan. Jika seseorang mencoba untuk secara radikal mengecualikan kekuasaan, seperti yang dilakukan kaum anarkis, kekuasaan 'kembali' tepatnya dalam struktur eksklusi itu sendiri.

30. Nietzsche percaya bahwa upaya untuk mengecualikan dan menyangkal kekuasaan ini adalah bentuk kebencian. Jadi bagaimana anarkisme mengatasi kebencian yang telah terbukti merusak diri sendiri dan menyangkal kehidupan ini? Dengan menegaskan kekuasaan secara positif, daripada menyangkalnya—untuk 'mengatakan ya' pada kekuasaan, seperti yang dikatakan Nietzsche. Hanya dengan menegaskan kekuasaan, dengan mengakui bahwa kita berasal dari dunia yang sama dengan kekuasaan, bukan dari dunia 'alami' yang disingkirkan darinya, dan bahwa kita tidak akan pernah bisa sepenuhnya bebas dari hubungan kekuasaan, seseorang dapat terlibat dalam politik- strategi perlawanan yang relevan terhadap kekuasaan. Ini tidak berarti, tentu saja, bahwa anarkisme harus meletakkan senjatanya dan merangkul negara dan otoritas politik. Sebaliknya, anarkisme dapat lebih efektif melawan dominasi politik dengan melibatkan, daripada menyangkal, kekuasaan.

31. Mungkin tepat di sini untuk membedakan antara hubungan kekuasaan dan hubungan dominasi. Untuk menggunakan definisi Michel Foucault, kekuasaan adalah "mode tindakan atas tindakan orang lain." [454] Kekuasaan hanyalah efek dari tindakan seseorang atas tindakan orang lain. Nietzsche juga melihat kekuasaan dalam pengertian efek tanpa subjek: “... tidak ada wujud di balik perbuatan,

efeknya dan apa yang menjadi darinya; 'pelaku' diciptakan sebagai renungan.” [455] Kekuasaan bukanlah komoditas yang dapat dimiliki, dan tidak dapat dipusatkan pada institusi atau subjek. Ini hanyalah hubungan kekuatan, kekuatan yang mengalir di antara aktor yang berbeda dan di seluruh tindakan kita sehari-hari. Kekuasaan ada di mana-mana, menurut Foucault. [456] Kekuasaan tidak memancar dari institusi seperti Negara—melainkan tetap ada di seluruh jaringan sosial, melalui berbagai wacana dan pengetahuan. Misalnya, wacana rasional dan moral, yang dilihat oleh kaum anarkis sebagai kekuatan yang tidak bersalah dan sebagai senjata dalam perjuangan melawan kekuasaan, dengan sendirinya dibentuk oleh hubungan kekuasaan dan terlibat dalam praktik kekuasaan: “Kekuasaan dan pengetahuan secara langsung menyiratkan satu sama lain.” [457] Kekuasaan dalam pengertian ini lebih produktif daripada represif. Oleh karena itu, tidak masuk akal dan memang tidak mungkin untuk mencoba membangun, seperti yang dilakukan kaum anarkis, sebuah dunia di luar kekuasaan. Kita tidak akan pernah sepenuhnya bebas dari hubungan kekuasaan. Menurut Foucault: “Tampak bagi saya bahwa... seseorang tidak pernah berada di luar (kekuasaan), bahwa tidak ada margin bagi mereka yang melanggar sistem untuk berjudi.”[458]

32. Namun, hanya karena seseorang tidak pernah bisa bebas dari kekuasaan tidak berarti bahwa seseorang tidak akan pernah bisa bebas dari dominasi. Dominasi harus dibedakan dari kekuasaan dalam pengertian berikut. Bagi Foucault, hubungan kekuasaan menjadi hubungan dominasi ketika aliran hubungan kekuasaan yang bebas dan

tidak stabil menjadi terhambat dan membeku — ketika ia membentuk hierarki yang tidak setara dan tidak lagi memungkinkan hubungan timbal balik. [459] Hubungan dominasi ini membentuk dasar institusi seperti Negara. Negara, menurut Foucault, hanyalah kumpulan dari berbagai hubungan kekuasaan yang telah membeku dengan cara ini. Ini adalah cara pandang yang sangat berbeda dalam memandang institusi seperti Negara. Sementara kaum anarkis melihat kekuasaan memancar dari Negara, Foucault melihat Negara memancar dari kekuasaan. Negara, dengan kata lain, hanyalah efek dari relasi kuasa yang telah mengkristal menjadi relasi dominasi.

33. Apa gunanya perbedaan antara kekuasaan dan dominasi ini? Apakah ini tidak membawa kita kembali ke posisi anarkis asli bahwa masyarakat dan tindakan kita sehari-hari, meskipun ditindas oleh kekuasaan, secara ontologis terpisah darinya? Dengan kata lain, mengapa tidak sekali lagi menyebut dominasi sebagai 'kekuasaan', dan kembali ke perbedaan asli Manichean antara kehidupan sosial dan kekuasaan? Namun inti dari perbedaan ini adalah untuk menunjukkan bahwa pemisahan esensial ini sekarang tidak mungkin. Dominasi— lembaga politik yang menindas seperti Negara — sekarang datang dari dunia yang sama dengan kekuasaan. Dengan kata lain, ini mengganggu pemisahan masyarakat dan kekuasaan Manichean yang ketat. Anarkisme dan bahkan politik radikal secara umum, tidak dapat tetap berada dalam ilusi nyaman bahwa kita sebagai subyek politik, entah bagaimana tidak terlibat dalam rezim yang menindas kita. Menurut definisi kekuasaan Foucauldian yang saya gunakan, kita

semua berpotensi terlibat, melalui tindakan kita sehari-hari, dalam hubungan dominasi. Tindakan kita sehari-hari, yang mau tidak mau melibatkan kekuasaan, tidak stabil dan dapat dengan mudah membentuk hubungan yang mendominasi kita.

34. Sebagai subjek politik, kita tidak pernah bisa bersantai dan bersembunyi di balik identitas esensialis dan struktur Manichean — di balik pemisahan yang tegas dari dunia kekuasaan. Sebaliknya kita harus terus-menerus waspada terhadap kemungkinan dominasi. Foucault berkata: “Maksud saya bukanlah bahwa segala sesuatunya buruk, tetapi bahwa segala sesuatunya berbahaya... Jika segala sesuatunya berbahaya, maka kita selalu memiliki sesuatu untuk dilakukan. Jadi posisi saya tidak mengarah pada sikap apatis tetapi pada aktivisme yang hiper dan pesimistis.” [460] Untuk melawan dominasi, kita harus menyadari risikonya—kemungkinan bahwa tindakan kita sendiri, bahkan tindakan politik yang seolah-olah melawan dominasi, dapat dengan mudah menimbulkan dominasi lebih lanjut. Maka, selalu ada kemungkinan untuk melawan dominasi, dan meminimalkan kemungkinan dan efeknya. Menurut Foucault, dominasi itu sendiri tidak stabil dan dapat menimbulkan pembalikan dan perlawanan. Majelis seperti Negara didasarkan pada hubungan kekuasaan yang tidak stabil yang dapat dengan mudah berbalik melawan institusi yang menjadi dasarnya. Jadi selalu ada kemungkinan perlawanan terhadap dominasi. Namun perlawanan tidak pernah bisa dalam bentuk revolusi—dialektika agung mengatasi kekuasaan, seperti yang dianjurkan oleh kaum anarkis. Menghapus

lembaga-lembaga sentral seperti Negara dengan satu pukulan berarti mengabaikan hubungan kekuasaan yang beraneka ragam dan tersebar, sehingga memungkinkan munculnya lembaga-lembaga baru dan hubungan-hubungan dominasi. Itu akan jatuh ke dalam perangkap reduksionis yang sama seperti Marxisme, dan ke dalam dominasi pengadilan. Sebaliknya, perlawanan harus mengambil bentuk apa yang Foucault sebut agonisme—kontestasi strategis yang berkelanjutan dengan kekuasaan—berdasarkan hasutan dan provokasi bersama—tanpa harapan akhir untuk bebas darinya.[461] Seseorang dapat, seperti yang telah saya kemukakan, tidak pernah berharap untuk mengatasi kekuasaan sepenuhnya—karena setiap penaklukan itu sendiri merupakan pemaksaan rezim kekuasaan lain. Hal terbaik yang bisa diharapkan adalah reorganisasi relasi kuasa—melalui perjuangan dan perlawanan—dengan cara yang tidak terlalu menindas dan mendominasi. Oleh karena itu, dominasi dapat diminimalkan dengan mengakui keterlibatan kita yang tak terhindarkan dengan kekuasaan, bukan dengan mencoba menempatkan diri kita secara mustahil di luar dunia kekuasaan. Gagasan klasik tentang revolusi sebagai penggulingan kekuasaan secara dialektis—citra yang telah menghantui imajiner politik radikal—harus ditinggalkan. Kita harus mengakui fakta bahwa kekuasaan tidak akan pernah bisa diatasi sepenuhnya, dan kita harus menegaskan ini dengan bekerja di dunia ini, menegosiasikan kembali posisi kita untuk meningkatkan kemungkinan kebebasan kita.

35. Definisi kekuasaan yang telah saya bangun ini — sebagai hubungan yang tidak stabil dan mengalir bebas yang tersebar di seluruh jaringan sosial — dapat dilihat sebagai gagasan kekuasaan yang tidak bertentangan. Ini meruntuhkan politik oposisi Manichean dari kebencian karena kekuasaan tidak dapat dieksternalisasikan dalam bentuk Negara atau institusi politik. Tidak ada musuh eksternal bagi kita untuk mendefinisikan diri kita sebagai lawan dan melampiaskan kemarahan kita. Ini mengganggu perbedaan Apollonian antara subjek dan kekuatan yang menjadi pusat anarkisme klasik dan filsafat politik radikal Manichean. Manusia Apollonian, subjek manusia yang esensial, selalu dihantui oleh kekuatan Dionysian. Apollo adalah dewa cahaya, tetapi juga dewa ilusi: ia "memberikan ketenangan kepada makhluk individu... dengan menggambar batas di sekitar mereka." Dionysus,[462] Di balik ilusi Apollonian tentang dunia kehidupan tanpa kekuatan, adalah 'realitas' kekuatan Dionysian yang merobek "selubung maya". [463]

36. Daripada memiliki musuh eksternal — seperti Negara — yang bertentangan dengan identitas politik seseorang, kita harus bekerja pada diri kita sendiri. Sebagai subyek politik kita harus mengatasi kebencian dengan mengubah hubungan kita dengan kekuasaan. Seseorang hanya dapat melakukan ini, menurut Nietzsche, melalui pengembalian abadi. Menegaskan kembalinya yang kekal berarti mengakui dan memang secara positif menegaskan 'kembali' terus-menerus dari kehidupan yang sama dengan kenyataan pahitnya. Karena ia merupakan keinginan aktif dari nihilisme, ia pada

saat yang sama merupakan transendensi nihilisme. Mungkin dengan cara yang sama, pengembalian abadi mengacu pada kekuatan. Kita harus mengakui dan menegaskan 'kembalinya' kekuasaan, fakta bahwa kekuasaan itu akan selalu bersama kita. Untuk mengatasi kebencian kita harus, dengan kata lain, kemauan yang kuat. Kita harus menegaskan keinginan untuk berkuasa — dalam bentuk nilai-nilai kreatif yang meneguhkan kehidupan, menurut Nietzsche.[464] Ini untuk menerima gagasan 'mengatasi diri sendiri.' [465] Untuk 'mengatasi' diri sendiri dalam pengertian ini, berarti mengatasi identitas dan kategori esensialis yang membatasi kita. Seperti yang telah ditunjukkan Foucault, kita dikonstruksikan sebagai subjek politik esensial dengan cara yang mendominasi kita — inilah yang disebutnya sebagai subjektivitas. [466] Kami bersembunyi di balik identitas esensialis yang menyangkal kekuasaan, dan menghasilkan melalui penolakan ini, politik oposisi absolut Manichean yang hanya mencerminkan dan menegaskan kembali dominasi yang diklaimnya ditentang. Ini telah kita lihat dalam kasus anarkisme. Untuk menghindari logika Manichean ini, anarkisme tidak boleh lagi mengandalkan identitas dan konsep esensialis, dan sebaliknya secara positif menegaskan kembalinya kekuasaan yang abadi. Ini bukan realisasi suram melainkan 'positivisme bahagia.' Hal ini ditandai dengan strategi politik yang bertujuan untuk meminimalkan kemungkinan dominasi, dan meningkatkan kemungkinan kebebasan.

37. Jika seseorang menolak identitas esensialis, apa yang tersisa? Bisakah seseorang memiliki gagasan tentang politik dan

perlawanan radikal tanpa subjek yang esensial? Namun, orang mungkin mengajukan pertanyaan sebaliknya: bagaimana politik radikal dapat berlanjut tanpa 'mengatasi' identitas esensialis, tanpa, dalam istilah Nietzsche, 'mengatasi' manusia? Nietzsche mengatakan: "Orang-orang yang paling berhati-hati bertanya hari ini: 'Bagaimana mungkin manusia masih dapat dipertahankan?' Zarathustra, bagaimanapun, meminta sebagai satu-satunya dan yang pertama melakukannya: 'Bagaimana manusia dapat dikalahkan?'" [467] Saya berpendapat bahwa anarkisme akan sangat ditingkatkan sebagai filsafat politik dan etika jika ia menghindari kategori esensialis, membiarkan dirinya terbuka untuk identitas yang berbeda dan bergantung—sebuah pasca-anarkisme. Menegaskan perbedaan dan kemungkinan akan menjadi filosofi yang kuat, bukan yang lemah. Nietzsche menasihati kita untuk 'hidup dalam bahaya,' untuk menyingkirkan kepastian, memutuskan esensi dan struktur, dan merangkul ketidakpastian. "Bangun kotamu di lereng Vesuvius! Kirim kapalmu ke laut yang belum dipetakan!" dia berkata. [468] Politik perlawanan terhadap dominasi harus berlangsung di dunia tanpa jaminan. Tetap terbuka terhadap perbedaan dan kemungkinan, untuk menegaskan kembalinya kekuasaan yang abadi, akan menjadi apa yang disebut Nietzsche sebagai Superman atau Overman. The Overman adalah manusia yang 'mengalahkan'—mengatasi manusia: "Tuhan telah mati: sekarang kita menginginkan—bahwa Superman akan hidup." [469] Bagi Nietzsche the Superman menggantikan Tuhan dan Manusia—itu datang untuk menebus umat manusia yang dilumpuhkan oleh nihilisme, dengan sukacita menegaskan kekuatan

dan kembalinya abadi. Namun saya ingin mengusulkan versi Superman yang lebih lembut dan lebih ironis untuk politik radikal. Ernesto Laclau berbicara tentang "pahlawan dari tipe baru yang masih belum diciptakan oleh budaya kita, tetapi yang penciptaannya mutlak diperlukan jika waktu kita akan memenuhi kemungkinan yang paling radikal dan menggembirakan." [470]

38. Mungkin anarkisme bisa menjadi filosofi 'heroik' baru, yang tidak lagi reaktif, melainkan menciptakan nilai. Misalnya, etika saling peduli dan membantu yang dikemukakan oleh Kropotkin mungkin dapat digunakan dalam konstruksi bentuk-bentuk baru tindakan dan identitas kolektif. Kropotkin melihat perkembangan kelompok kolektif berdasarkan kerjasama—serikat buruh, asosiasi dari semua jenis, masyarakat dan klub yang bersahabat, dll. [471] Seperti yang telah kita lihat, dia percaya ini sebagai pengungkapan prinsip alam yang esensial. Namun, mungkin seseorang dapat mengembangkan dorongan kolektivis ini tanpa membatasinya dalam gagasan esensialis tentang sifat manusia. Tindakan kolektif tidak membutuhkan prinsip esensi manusia untuk membenarkannya. Melainkan kontingensi identitas—keterbukaannya terhadap perbedaan, pada singularitas, pada individualitas dan kolektivitas—itulah yang merupakan etika itu sendiri. Jadi etika gotong royong anarkis dapat diambil dari fondasi esensialisnya dan diterapkan pada ide identitas politik kolektif yang non-esensialis dan terbuka secara konstitutif.

39. Sebuah konsepsi alternatif tentang tindakan kolektif, misalnya, dapat dikembangkan dari artikulasi ulang hubungan antara

kesetaraan dan kebebasan. Untuk penghargaan besar anarkisme itu menolak keyakinan liberal bahwa kesetaraan dan kebebasan bertindak sebagai batasan satu sama lain dan pada akhirnya merupakan konsep yang tidak dapat didamaikan. Bagi kaum anarkis, kesetaraan dan kebebasan adalah dorongan yang terkait erat, dan seseorang tidak dapat memahami yang satu tanpa yang lain. Untuk Bakunin:

Saya bebas hanya ketika semua manusia di sekitar saya — pria dan wanita—sama-sama bebas. Kebebasan orang lain, jauh dari membatasi atau meniadakan kebebasan saya, sebaliknya adalah kondisi dan konfirmasi yang diperlukan. Saya menjadi bebas dalam arti sebenarnya hanya karena kebebasan orang lain, sedemikian rupa sehingga semakin besar jumlah orang bebas di sekitar saya, semakin dalam dan semakin besar dan semakin luas kebebasan mereka, semakin dalam dan semakin besar kebebasan saya. [472]

40. Keterkaitan kesetaraan dan kebebasan dapat menjadi dasar bagi etos kolektif baru, yang menolak melihat kebebasan individu dan kesetaraan kolektif sebagai batasan satu sama lain — yang menolak mengorbankan perbedaan atas nama universalitas, dan universalitas atas nama perbedaan. Etika anti-strategis Foucault dapat dilihat sebagai contoh dari ide ini. Dalam pembelaannya terhadap gerakan kolektif seperti revolusi Iran, Foucault mengatakan bahwa etika anti-strategis yang dianutnya adalah “menghormati ketika sesuatu yang tunggal muncul, menjadi keras kepala ketika kekuasaan bertentangan dengan yang universal.” [473] Pendekatan anti-strategis ini mengutuk universalisme ketika meremehkan partikular, dan mengutuk partikularisme ketika mengorbankan universal. Demikian pula, etika

baru tindakan kolektif akan mengutuk kolektivitas ketika itu mengorbankan perbedaan dan singularitas, dan mengutuk perbedaan ketika itu mengorbankan kolektivitas. Ini adalah pendekatan yang memungkinkan seseorang untuk menggabungkan perbedaan individu dan kesetaraan kolektif dengan cara yang tidak dialektis tetapi yang mempertahankan antagonisme positif dan meneguhkan kehidupan di antara mereka. Ini akan menyiratkan gagasan menghormati perbedaan, tanpa melanggar batas kebebasan orang lain untuk berbeda — kesetaraan kebebasan perbedaan. Tindakan kolektif pasca-anarkis akan, dengan kata lain, didasarkan pada komitmen untuk menghormati dan mengakui otonomi,

41. Lebih jauh lagi, mungkin seseorang dapat membayangkan suatu bentuk komunitas politik atau identitas kolektif yang tidak membatasi perbedaan. Pertanyaan tentang komunitas adalah inti dari politik radikal, termasuk anarkisme. Seseorang tidak dapat berbicara tentang aksi kolektif tanpa setidaknya mengajukan pertanyaan tentang komunitas. Bagi Nietzsche, sebagian besar aspirasi radikal modern terhadap komunitas adalah manifestasi dari mentalitas 'kawanan'. Namun dimungkinkan untuk membangun gagasan komunitas yang bebas dari kebencian dari konsep kekuasaan Nietzsche sendiri. Bagi Nietzsche, kekuatan aktif adalah pelepasan naluriah individu dari kekuatan dan kapasitasnya yang menghasilkan dalam dirinya sensasi kekuatan yang ditingkatkan, sementara kekuatan reaktif, seperti yang telah kita lihat, membutuhkan objek eksternal untuk bertindak dan mendefinisikan dirinya sebagai

lawan. [474] Mungkin orang bisa membayangkan bentuk komunitas berdasarkan kekuatan aktif. Bagi Nietzsche, perasaan kekuatan yang meningkat ini mungkin berasal dari bantuan dan kebajikan terhadap orang lain, dari peningkatan perasaan kekuatan orang lain. [475] Seperti etika gotong royong, sebuah komunitas berdasarkan kehendak untuk berkuasa dapat terdiri dari serangkaian hubungan antar-subyektif yang melibatkan membantu dan merawat orang tanpa mendominasi mereka dan menyangkal perbedaan. Keterbukaan terhadap perbedaan dan transformasi diri, dan etika kepedulian, mungkin menjadi ciri khas komunitas demokratis pasca-anarkis. Ini akan menjadi komunitas kekuatan aktif—komunitas 'tuan' daripada 'budak'. [476] Itu akan menjadi komunitas yang berusaha untuk mengatasi dirinya sendiri — terus-menerus mengubah dirinya sendiri dan menikmati pengetahuan tentang kekuatannya untuk melakukannya.

42. Maka, pasca-anarkisme dapat dilihat sebagai serangkaian strategi etis-politik melawan dominasi, tanpa jaminan esensialis dan struktur Manichean yang mengkondisikan dan membatasi anarkisme klasik. Ini akan menegaskan kemungkinan nilai dan identitas, termasuk miliknya sendiri, dan menegaskan, daripada menyangkal, keinginan untuk berkuasa. Dengan kata lain, itu akan menjadi anarkisme tanpa kebencian.

[Bagian ini awalnya muncul di Theory & Event 4:3, 2000.]

SENI ATTENTAT: ANARKISME DAN ESTETIKA NIETZSCHE, OLEH JOHN MOORE

Anarkisme adalah filsafat anti-sistemik. Filosofi Nietzsche adalah anti-sistemik. Antipati umum terhadap sistem ini memberikan titik kontak antara keduanya. Dan meskipun kesimpulan yang ditarik dari penekanan bersama ini kadang-kadang berbeda, namun ada titik-titik keselarasan yang berbeda antara filsafat anarkis dan Nietzschean. Estetika tetap menjadi salah satu dari titik-titik itu.

Karena sifatnya yang anti-sistemik, filosofi Nietzsche, termasuk filosofi estetikanya, tetap beragam dan beragam. [477]Meskipun memiliki kekuatan intelektual, tidak ada upaya untuk membuat fetish koherensi. Sentimen yang disuarakan oleh kontemporer Nietzsche, Walt Whitman, "Apakah saya bertentangan dengan diri saya sendiri? / Sangat baik, saya bertentangan dengan diri saya sendiri / saya mengandung banyak orang," sangat cocok dengan Nietzsche. Sejumlah untaian dapat dilihat dalam pemikiran Nietzsche tentang berbagai masalah, dan tergantung pada seberapa jauh seseorang siap untuk mengikuti utas Ariadne ini dan bagaimana seseorang menafsirkan maknanya, seseorang dapat sampai pada tujuan yang beragam. Begitu kaya dan kompleksnya strategi tekstual yang digunakan dalam karyanya sehingga pembaca hanya menemukan sedikit batasan hermeneutik. Ini sangat penting bagi perspektivisme Nietzsche. Ini juga merupakan kekuatan dan kelemahan karyanya, karena memungkinkan berbagai apropriasi

ideologis, beberapa di antaranya sesuai dengan proyek-proyek pembebasan,

Sebagai proyek pembebasan utama, anarkisme—proyek yang bertujuan untuk menghapus semua bentuk kekuasaan, kontrol, dan paksaan—tetap berhak atas karya salah satu ikonoklas terbesar sepanjang masa. Dan meskipun Nietzsche agak keras pada orang-orang sezamannya yang anarkis—atau lebih tepatnya pada jenis anarkis kontemporer—dia dalam beberapa hal berbagi dengan mereka visi transformasi total. Gagasan tentang transvaluasi semua nilai jelas tetap tidak hanya sesuai dengan, tetapi merupakan komponen integral dari proyek anarkis, dan gagasan filsafat dengan palu mendasari komitmen anarkis untuk transformasi sosial yang radikal.

Selanjutnya, dua kali dalam karya terakhirnya, Ecce Homo (1888), Nietzsche menggunakan istilah kunci anarkis kontemporer, attentat (kira-kira 'kemarahan' atau 'serangan'). Attentat dirancang sebagai pukulan terhadap masyarakat borjuis, tetapi juga sebagai panggilan untuk membangunkan proletariat. Setelah kongres tahun 1881 di London, banyak kaum anarkis yang mempromosikan penggunaan propaganda melalui tindakan, dan ketika Nietzsche menulis Ecce Homo dia pasti sadar akan perhatian keji yang terjadi hanya dua tahun sebelumnya di Amerika Serikat. Pada bulan Mei 1886, selama kampanye pemogokan nasional yang penuh kekerasan selama delapan jam kerja, sebuah alat peledak dilemparkan ke barisan polisi yang sedang maju di Haymarket Chicago. Pembunuhan yudisial berikutnya terhadap lima anarkis

terkemuka menyebabkan kemarahan yang meluas, baik di Amerika Serikat maupun Eropa. “Haymarket,” seperti yang dikatakan John Zerzan, “merupakan pukulan pembuka dalam 25 tahun kekerasan anarkis dari Chicago hingga St. Petersburg.” [478]

Penggunaan istilah attentat oleh Nietzsche terjadi dengan mengacu pada Kelahiran Tragedi dan Meditasi Sebelum Waktu . Yang terakhir hanyalah karakterisasi yang lewat dari kuartet meditasi sebagai 'empat perhatian .' [479] Namun yang pertama, referensi yang lebih signifikan terjadi secara eksplisit dalam hubungannya dengan masalah estetika. Mengevaluasi kembali bukunya yang paling awal dua puluh enam tahun setelah penerbitannya, Nietzsche mengatakan tentang The Birth of Tragedy :

Harapan yang luar biasa terucap dari tulisan ini. Pada akhirnya saya tidak punya alasan untuk melepaskan harapan akan masa depan musik Dionysian. Mari kita lihat satu abad ke depan, mari kita anggap bahwa perhatian saya pada dua milenium anti-alam dan pelanggaran manusia berhasil. Pesta kehidupan yang mengambil alih tugas terbesar dari semua tugas, pemuliaan umat manusia yang lebih tinggi, bersama dengan penghancuran tanpa belas kasihan dari semua elemen yang merosot dan parasit, akan kembali memungkinkan di bumi kelebihan kehidupan yang darinya kondisi Dionysian harus kembali. melanjutkan. Saya menjanjikan usia yang tragis : seni tertinggi dalam penegasan kehidupan, tragedi akan dilahirkan kembali ketika umat manusia di belakangnya memiliki kesadaran akan perang

yang paling keras tetapi paling diperlukantanpa menderita karenanya. [480]

Dari sudut pandangnya yang matang, Nietzsche menafsirkan ulang The Birth of Tragedy sebagai " perhatian pada dua milenium anti-alam dan pelanggaran manusia"—dengan kata lain, sebagai attentat dalam kata-kata yang dalam beberapa hal melengkapi propaganda anarkis dari perbuatan tersebut. Kedua jenis perhatian tersebut bertujuan untuk menghapus keterasingan dan pelanggaran manusia. Meskipun ada perbedaan (tentu saja dalam hal terminologi), ada juga kompatibilitas luas antara perspektif Nietzschean dan anarkis karena keduanya—meskipun Nietzsche akan menyangkal poin ini—adalah dari "partai kehidupan." Keduanya melihat bahwa transformasi psikososial radikal hanya dapat dilakukan melalui "perang yang diperlukan", apa pun sifat konflik itu.[481] Keduanya mengakui bahwa "pemuliaan" yang lebih tinggi (atau pembangunan manusia, dalam istilah anarkis) hanya dapat terjadi melalui penghancuran batas (kekuasaan) dan pemberantasan elemen parasit (atau seluruh ansambel Negara dan Kapital, dalam anarkis ketentuan). [482] Dan keduanya mengakui bahwa hanya melalui proses seperti itu dapat muncul kondisi untuk menciptakan kehidupan yang berlebihan yang pada gilirannya mampu menghasilkan kondisi Dionysian (atau anarki, dalam istilah anarkis).

Namun, dalam konteks sekarang, poin paling signifikan tetaplah peran seni dalam skenario ini. Nietzsche dengan percaya diri meramalkan "masa depan musik Dionysian." Jelas seni Dionysian

(berlawanan dengan jenis seni lainnya) tetap menjadi bagian integral dari masa depan yang berubah, ketika itu akan menjadi "seni tertinggi dalam penegasan kehidupan." Namun bagian ini juga menimbulkan pertanyaan tentang peran yang harus dimainkan oleh seni dalam melakukan transformasi sosial yang muncul dari transvaluasi semua nilai. Pertanyaan ini hanya dapat dijawab setelah sifat seni Dionysian, seperti yang dikonseptualisasikan dalam karya Nietzsche, menjadi jelas. Namun sebelum menjawab pertanyaan ini, perlu dipahami status dan fungsi sosial seni rupa non-Dionysian seperti yang dipahami Nietzsche.

Dalam The Birth of Tragedy , Nietzsche mencari dalam pembaruan seni tragis — atau Dionysian — solusi untuk masalah penderitaan dan absurditas eksistensial. Seni adalah "tugas tertinggi," dan "tugas seni yang tertinggi dan benar-benar serius" adalah "menyelamatkan mata dari menatap kengerian malam dan melepaskan subjek, dengan balsem penyembuhan ilusi, dari gejolak kejang-kejang kehendak." [483] Seni dipahami dalam istilah pembebasan ('pelepasan'), tetapi tidak melalui pengerahan keinginan yang mungkin mengubah subjek manusia dan kondisi sosial, melainkan dalam penolakan Schopenhauerian atas kehendak dalam penerimaan ilusi estetika terapeutik. Impian seni yang indah menjadi media “yang melaluinya kehidupan menjadi mungkin dan layak untuk dijalani.” [484] Sebagai penolong, penyembuh dan penghibur, seni membuat hidup tertahankan, dan memang dalam rumusan terkenal “hanya sebagai fenomena estetika keberadaan dan

dunia dibenarkan selamanya ." [485] Tanpa penghiburan metafisik yang disediakan oleh seni, hidup tetap tidak berarti dan kematian tampak menarik: hanya seni "yang dapat mengubah pikiran-pikiran penolakan ini pada kengerian dan absurditas keberadaan menjadi ide-ide yang sesuai dengan kehidupan." [486]

Seni memberikan ilusi yang diperlukan yang membuat hidup tertahankan, tetapi hanya dengan biaya kelambanan. Menegaskan gagasan Kant tentang perenungan estetika yang tidak tertarik, Nietzsche meninggalkan tindakan, terutama untuk pahlawan tragis atau Dionysian: “Keduanya telah benar-benar melihat esensi dari segala sesuatu, mereka telah memahami , dan tindakan mengusir mereka; karena tindakan mereka tidak dapat mengubah apa pun dalam esensi abadi dari segala sesuatu, mereka menganggapnya menggelikan atau memalukan bahwa mereka diharapkan untuk memulihkan ketertiban di dunia yang kacau ini.” [487] Politik sikap pendiam ini jelas: dalam The Birth of Tragedy “Nietzsche berpendapat [bahwa] kehidupan sosial bergantung pada pengurungan ekstasi Dionysian pada ekspresi simbolis dan artistik.” [488]Energi Dionysian yang dipanggil melalui seni tragis, karena sifat amoral mereka, membutuhkan batas-batas bentuk Apollonian jika mereka tidak ingin melampaui batas-batas seni dan mengancam integritas tatanan sosial itu sendiri.

Kebangkitan kembali semangat Dionysian di dunia modern melalui seni menunjuk pada "mode keberadaan baru", [489] tetapi energi Dionysian yang tidak stabil tidak disalurkan ke regenerasi manusia

secara langsung, tetapi dalam bentuk seni yang dimediasi. Wagnerian Gesamtkunstwerke , dengan penyatuan kembali bentuk-bentuk seni diskrit, bertindak sebagai media yang melaluinya pengalaman holistik semangat Dionysian akan disusun kembali:

Sekarang budak itu adalah orang bebas, sekarang semua batasan kaku dan permusuhan yang dibuat oleh tekanan, despotisme, atau "gaya kurang ajar" antara manusia dan manusia runtuh. Sekarang, dengan Injil harmoni dunia, setiap orang merasa dirinya tidak hanya bersatu, berdamai, dan menyatu dengan tetangganya, tetapi menyatu dengannya, seolah-olah tabir Maya telah terkoyak dan sekarang digantung compang-camping di hadapan Keesaan awal yang misterius. .

Bernyanyi dan menari, manusia mengekspresikan dirinya sebagai anggota komunitas yang lebih tinggi: dia telah lupa cara berjalan dan berbicara, dan akan terbang menari ke surga. Gerakannya mengungkapkan pesona. Sama seperti binatang sekarang berbicara, dan bumi menghasilkan susu dan madu, dia sekarang memberikan suara untuk suara supernatural: dia merasa seperti dewa, dia sendiri sekarang berjalan dengan terpesona dan gembira ketika dia melihat dewa berjalan dalam mimpi. Manusia bukan lagi seorang seniman, ia telah menjadi sebuah karya seni: kekuatan artistik dari seluruh alam mengungkapkan dirinya pada kepuasan tertinggi dari Keesaan primal di tengah paroxysms of intoxication. Tanah liat yang paling mulia, marmer yang paling

berharga, manusia, diremas dan dipahat di sini, dan pada pukulan pahat seniman dunia Dionysiac di sana menggemakan seruan misteri Eleusinian, “Apakah Anda membungkuk, orang banyak? Apakah Anda merasakan Sang Pencipta, dunia?”[490]

Dalam teks-teks berikutnya, Nietzsche memurnikan dan merevisi sikapnya terhadap seni, dan menolak pandangan dunia dan terminologi mistis. Namun demikian, terlepas dari perubahan komprehensif yang mengikutinya, penekanan pada pembebasan dari despotisme, harmoni dunia, dan holisme—inti dari kondisi Dionysian—tetap, meskipun dalam bentuk yang dirumuskan ulang secara drastis. Demikian pula, meskipun berubah secara radikal, penekanan pada peran penting seni dalam transformasi sosial radikal tetap konstan. Dalam Kelahiran Tragedi, seniman Dionysian tidak lagi terbatas pada karya seni, tetapi menjadi pencipta dunia, seniman dunia, dan karya seni itu sendiri. Proyek seni Dionysian kemudian muncul tidak hanya sebagai pembaruan seni, tetapi sebagai regenerasi kemanusiaan itu sendiri. Namun, pada tahap pemikiran Nietzsche ini, regenerasi semacam itu hanya dapat terjadi melalui media seni, bukan melalui aktivitas sosial.

Dalam empat tahun setelah penerbitan The Birth of Tragedy , Nietzsche menerbitkan secara terpisah empat Meditasi Sebelum Waktunya . Yang terakhir, Richard Wagner di Bayreuth , diterbitkan pada Juli 1876, bulan yang sama di mana ia meninggalkan festival Bayreuth pertama dengan jijik dan memutuskan hubungan dengan Wagner. Peristiwa permukaan ini merupakan indikasi dari perubahan

bawah tanah yang mendalam yang terjadi dalam filosofi Nietzsche dan estetikanya pada khususnya saat ini. Nietzsche belajar banyak dari Wagner tentang hubungan antara seni, politik, dan kekuasaan, tetapi kemudian merasa terhambat oleh desakan Schopenhauerian mentornya tentang kelambanan sosial. Julian Young merangkum pemikiran Nietzsche pada tahap transisi ini:

...kekuatan, semua kekuatan, adalah, seperti yang ditunjukkan Wotan kepada kita dalam lingkaran Cincin, jahat; Penolakan kekuasaan Wotan adalah model untuk kita semua ikuti. Pada awal Wagner di Bayreuth Nietzsche mengatakan bahwa pertanyaan paling vital bagi filsafat adalah sejauh mana dunia dapat diubah; penting, katanya, membuat pernyataan yang terdengar aktif , sehingga begitu dijawab, kita dapat “mulai meningkatkan bagian itu yang diakui sebagai dapat diubah.. Tetapi pada akhir pekerjaan ternyata bukan dunia tetapi hanya sikap kita terhadapnya yang mampu mengubahnya. Seseorang dapat percaya di masa depan, katanya, hanya karena sikap Socrates dari budaya modern kita terhadap seni dan metafisik, setidaknya mungkin, mampu diubah, bukan karena perubahan karakter mendasar dari keberadaan manusia adalah mungkin. [491]

Kekuasaan—yaitu, paksaan dan kontrol—perlu ditinggalkan dan dihapuskan. (Gagasan kekuasaan ini tidak boleh dikacaukan dengan penekanan Nietzsche di kemudian hari pada Kehendak untuk Berkuasa, yaitu, penegasan diri dan pemberdayaan—kegagalan terminologi yang disayangkan dari pihak Nietzsche yang

mengakibatkan semua jenis kesalahpahaman.) Penghapusan kekuasaan tampaknya membutuhkan aktivisme sosial. Namun, masih di bawah pesona ideologi Wagnerian, Nietzsche menolak kemungkinan melakukan perubahan sosial-material dan membatasi dirinya pada bentuk perubahan idealis melalui seni.

Gerakan menuju aktivisme sosial ini, dan sikap hubungan antara seni dan aktivisme, tetap terkendali sampai perpisahan Nietzsche yang terkenal dengan Wagner. Setelah keluar dari Bayreuth, Nietzsche mulai mengerjakan observasi psikologis yang akan membentuk Human, All Too Human (1878), sebuah karya yang ditafsirkan Wagner sebagai bukti gangguan mental pengarangnya. Muda mengacu pada 'perubahan radikal pendirian [terhadap seni] yang diwakili oleh Manusia, Semua Terlalu Manusiawi ,' [492] dibandingkan dengan karya-karya sebelumnya, dan ini tidak lebih jelas daripada dalam sebuah bagian yang menandai titik balik dalam estetika Nietzsche:

Perjuangan ganda melawan kemalangan. Ketika kemalangan menimpa kita, kita dapat mengatasinya dengan menghilangkan penyebabnya atau dengan mengubah efeknya pada perasaan kita, yaitu dengan menafsirkan kembali kemalangan itu sebagai kebaikan, yang manfaatnya mungkin baru diketahui nanti. Agama dan seni (serta filsafat metafisik) berusaha untuk mempengaruhi perubahan perasaan kita, sebagian dengan mengubah cara kita menilai pengalaman (misalnya, dengan bantuan prinsip, "Yang Tuhan kasihi, dia hukum") dan sebagian dengan membangkitkan kesenangan dalam kesakitan,

dalam emosi secara umum (di situlah seni tragis memiliki titik awalnya). Semakin seseorang cenderung untuk menafsirkan ulang dan membenarkan, semakin sedikit dia akan menghadapi penyebab kemalangan dan menghilangkannya; peredaan sesaat dan narkotisasi (seperti yang digunakan, misalnya, untuk sakit gigi) juga cukup baginya dalam penderitaan yang lebih serius.[493]

Seperti dalam The Birth of Tragedy , titik awal Nietzsche tetap pada masalah penderitaan—di sini disamarkan dengan kedok kemalangan. Dua tanggapan yang sangat bertentangan dianggap mungkin untuk masalah ini: baik penghiburan yang diberikan oleh metafisika — apakah religius, artistik, atau filosofis — atau menghadapi penyebab kemalangan dan menghilangkannya. Dengan kata lain, penerimaan pasif atas penderitaan sebagai sesuatu yang tak terhindarkan, perlu dan bahkan bermanfaat, atau penghilangan secara aktif penyebab-penyebabnya. Dalam The Birth of Tragedy , Nietzsche menegaskan tanggapan sebelumnya; di Human All Too Human dia membuat wajah volte yang lengkapdan menegaskan yang terakhir. Dari segi estetika, pergeseran penekanan ini penting karena tampaknya melibatkan penolakan terhadap seni. Bahkan seni tragis, elemen penebusan penting dalam The Birth of Tragedy , tampaknya hancur ketika kebutuhan akan penghiburan metafisik surut dalam menghadapi pemusnahan yang maju dari penyebab penderitaan.

Penolakan seni yang nyata ini, bagaimanapun, adalah ilusi. Dalam berayun seperti pendulum dari satu ekstrem ke ekstrem lainnya, Nietzsche tampaknya beralih dari menegaskan pentingnya

seni menjadi mencela seni sebagai berlebihan. Namun sebenarnya penokohan Nietzsche atas seni sebagai narkotika hanyalah penilaian atas seni yang ada saat ini , bukan seni itu sendiri . Seni seperti yang saat ini dipraktikkan, ia menyarankan, memiliki fungsi kontrol sosial tertentu: mencegah transformasi sosial dengan membius orang, dengan mematikan rasa sakit mereka atau (seperti pipa opium) memberi mereka mimpi indah tapi ilusi. Dengan menghubungkan seni dan agama secara eksplisit, Nietzsche memusatkan perhatian pada poin Marx bahwa agama — atau seni — adalah candu masyarakat. Tetapi dalam istilah estetis, Nietzsche melangkah lebih jauh: seni kontemporer atau narkotik sama sekali tidak estetis, melainkan (seperti gambar sakit gigi membuat polos) anestesi. Dalam Human All Too Human , Nietzsche tidak menolak estetika, melainkan anestesi — artinya, anestesi sosial yang diberikan oleh seni rupa kontemporer.

Merasa ngeri dari wawasan barunya tentang seni Wagner — selalu dianggap oleh Nietzsche sebagai karya seni utama pada zaman itu — komentar Nietzsche lainnya tentang seni di Human All Too Human tetap menjadi pelengkap pengakuan penting seni sebagai anestesi sosial. Dalam dua suplemen volume, Assorted Opinions and Maxims (1879) dan The Wanderer and his Shadow (1880), dan di Dawn(1881), bagaimanapun, pergeseran halus mulai terjadi ketika Nietzsche mulai melihat munculnya bentuk seni yang tidak anestesi dan kontemporer, tetapi estetis dan tidak tepat waktu. Sebagai komentar Young: "Meskipun pengamatan pada

seni yang dibuat di Dawn secara seragam bermusuhan, namun demikian ... penilaian jenis seni tertentu yang membedakan Opini dan Pengembara dari Manusia ." [494]

Di Dawn , bagaimanapun, Nietzsche lebih penting lagi memperluas dan memperdalam kritiknya terhadap seni narkotika atau metafisik, seperti yang Young jelaskan ketika dia berkomentar: “di Dawn... seni metafisik direpresentasikan sebagai bentuk 'keracunan' yang keduanya akibat dan penyebab keterasingan dari realitas manusia.” [495]

Permusuhan terhadap seni narkotik yang dilihat oleh Young di Dawn dilunakkan oleh identifikasi Nietzsche tentang dirinya sebagai seorang seniman—walaupun garis non-narkotika. Dalam Kata Pengantar, ditambahkan pada tahun 1886, Nietzsche mencatat permusuhannya terhadap "pencarian kesenangan dan kurangnya hati nurani para seniman yang ingin membujuk kita untuk beribadah di tempat yang tidak lagi kita percayai—karena kita adalah seniman." [496]Seniman metafisik kontemporer secara tidak autentik berusaha melibatkan audiens mereka dalam ilusi hedonistik dan penolakan diri dan ketidakberdayaan sosial dari kepekaan agama yang didiskreditkan. Sebaliknya, jenis seni yang diusulkan Nietzsche—yang hingga kini belum ada namanya (kecuali mungkin kategori Dionysian yang tidak stabil), atau definisi yang jelas—ternyata sangat berbeda dari konsepsi ini.

Namun, kesalahan seni narkotika tidak terletak pada senimannya, tetapi pada penonton kontemporernya.

Orang yang lebih baik! —Mereka memberi tahu saya bahwa seni kontemporer diarahkan pada orang-orang masa kini yang serakah, tidak pernah puas, tidak disiplin, jijik, dilecehkan, dan menunjukkan kepada mereka gambaran kegembiraan yang penuh kebahagiaan dan ketidakduniawian untuk diletakkan di samping kebobrokan mereka sendiri: sehingga mereka dapat melupakan diri mereka sendiri dan bernapas lagi, mungkin memang untuk membawa kembali bersama mereka dari keterlupaan ini, sebuah hasutan untuk melarikan diri dan reformasi. Seniman malang yang memiliki publik seperti itu! Yang niat tersembunyinya harus setengah imam, setengah psikiater! Betapa lebih beruntungnya Corneille—"Corneille kita yang agung," seperti yang dikatakan Madame de Sévigné dalam aksen seorang wanita di hadapan seorang pria seutuhnya —betapa lebih agungnya diapenonton, yang bisa dia tingkatkan dengan gambar-gambar kebajikan ksatria, tugas keras, pengorbanan diri yang murah hati, pengendalian diri yang heroik! Betapa berbedanya dia dan mereka mencintai keberadaan: bukan karena "kehendak" buta dan putus asa yang dikutuk karena tidak dapat dibunuh, tetapi sebagai tempat di mana keagungan dan kemanusiaan dimungkinkan bersama dan di mana bahkan batasan bentuk yang paling ketat, tunduk pada kesewenang-wenangan pangeran dan ulama, tidak dapat menekan kebanggaan, atau ksatria, atau pesona, atau semangat setiap individu, tetapi dirasakan lebih sebagai dorongan antitesis dan stimulus untuk kemandirian bawaan dan bangsawan, untuk kekuatan warisan dari kemauan dan semangat! [497]

Penonton kontemporer menuntut seni narkotik dan seniman, untuk sejahtera, harus memenuhi syarat itu. Penonton seperti itu perlu melupakan dirinya sendiri dan kondisi sosial yang diciptakan dan dihuninya, dan dengan demikian seni yang dibutuhkannya tetap benar-benar lepas. Yang direndahkan — atau sebagaimana Nietzsche selanjutnya akan menyebutnya, décadent — penonton merendahkan artis dengan memaksanya untuk menghasilkan seni yang direndahkan. Sebaliknya, seniman seperti Corneille diberkati dengan penonton yang lebih sepadan dengan karya seninya, dengan hasil yang — sangat kontras dengan kecenderungan fragmentasi saat ini — penonton dan artis menemukan penyelesaian bersama. Melalui interaksi dialektis seniman dan penonton, kemanusiaan dan kebesaran, bersama dengan individualitas yang mandiri, dimungkinkan, dan ini terlepas dari kendala kekuatan sosial ("tunduk pada kesewenang-wenangan pangeran dan ulama"). Penonton, alih-alih terhibur, dihibur, atau dibius, dapat “ditingkatkan” oleh seni semacam itu, dan dengan demikian ditegaskan bahwa tidak semua seni harus merupakan seni narkotika. Meskipun demikian, seni narkotik merupakan seni yang dominan pada zamannya, dan narkotik diperlukan karena penonton-pasien sakit, baik secara spiritual maupun fisiologis. Menggunakan metafora kesehatan yang buruk (yang tidak sepenuhnya kiasan, seperti yang diklaim Nietzsche sebagai dasar materialis untuk diagnosis budayanya—"Estetika tentu saja tidak lain adalah Fisiologi terapan."[498]), Fajar menyatakan:

Seni dan orang sakit. —Untuk mengatasi segala jenis penderitaan atau tekanan jiwa, seseorang pertama-tama harus mencoba mengubah pola makan dan kerja fisik yang berat. Tetapi dalam kasus-kasus itu manusia terbiasa menggunakan cara-cara memabukkan: seni, misalnya—merugikan diri mereka sendiri dan juga seni! Sadarkah Anda bahwa jika Anda menuntut seni ketika Anda sakit, Anda membuat para seniman sakit? [499]

Seni metafisik memabukkan dan memabukkan. Hal ini memungkinkan individu untuk mengakomodasi diri mereka sendiri terhadap keterasingan sosial, untuk terus memangsa orang lain, dan memungkinkan kekuatan untuk bekerja dan memprogram mereka. Tapi itu tidak mencegah penularan menyebar, dari penonton ke seniman hingga karya seni. Ini adalah proses yang dilihat Nietzsche dalam diri Wagner, seniman tipikal zaman itu. Seperti komentar Young, bagi Nietzsche “bisnis seni, seperti yang kita lihat dalam Opini , adalah untuk memperbaiki masa depan. Hal ini, seperti Dawn melanjutkan tema, untuk 'meningkatkan' penontonnya... Dengan Wagner, bagaimanapun, kami menemukan kebalikan dari apa yang harus kami temukan. Seniman sebagai legislator yang bernilai tinggi untuk masa depan telah digantikan oleh seniman sebagai panderer selera rendah masa kini.” [500]Dan tidak hanya sebagai pengemis, tetapi sebagai pembawa wabah—dan mengingat intensitas keterlibatan Nietzsche dengan Wagner, tidak ada yang lebih rentan terhadap infeksi daripada Nietzsche sendiri.

The Gay Science (1882), karya Nietzsche berikutnya, jelas ditandai sebagai karya pemulihan. Dalam Kata Pengantar Edisi Kedua, ditulis pada tahun 1886, Nietzsche berbicara tentang teks secara eksplisit dalam hal pemulihan: "'Ilmu Gay': yang menandakan saturnalia dari roh yang telah dengan sabar melawan tekanan yang mengerikan dan lama— dengan sabar, dengan keras , dengan dingin, tanpa tunduk, tetapi juga tanpa harapan—dan yang kini seketika diserang oleh harapan, harapan akan kesehatan, dan mabuk kesehatan." [501] Berbeda dengan seni metafisik yang memabukkan, Nietzsche berbicara tentang memabukkan kesehatan — dan untuk menemani dan menginformasikannya seni baru yang meneguhkan kehidupan:

Betapa jahatnya kita sekarang mendengarkan boom-boom pekan raya besar yang dengannya orang yang "terpelajar" dan penduduk kota hari ini mengizinkan seni, buku, dan musik untuk memperkosanya dan memberikan "kesenangan rohani"—dengan bantuan minuman keras yang penuh semangat! Betapa jeritan gairah yang teatrikal sekarang menyakiti telinga kita, betapa anehnya selera kita telah menjadi seluruh kegemparan romantis dan gejolak indra, yang disukai massa terpelajar, dan semua aspirasinya setelah ditinggikan, digelembungkan, dan dibesar-besarkan! Tidak, jika kita yang baru sembuh masih membutuhkan seni, itu adalah jenis seni lain—seni yang mengejek, ringan, sekilas, tidak terganggu secara ilahi, seni buatan ilahi yang, seperti nyala api murni, menjilat ke langit yang tidak berawan. Di atas segalanya, seni untuk seniman, hanya untuk

seniman! Kita lebih tahu setelah itu apa yang paling dibutuhkan untuk ini: keceriaan, keceriaan apa pun, teman-temanku—juga sebagai seniman: biarkan aku membuktikannya.[502]

Seni metafisika atau narkotik kini dicap melanggar sekaligus menciptakan kegugupan yang tidak sehat.[503] Dengan referensi eksplisit ke Gesamtkunstwerke ("kegemparan romantis seluruh dan kekacauan indra"), Nietzsche mengutuk Wagnerian dan setiap jenis seni kontemporer yang lebih rendah. Berbeda dengan bir Jermanik yang kental di Utara, Nietzsche merekomendasikan anggur bersoda ringan dari Selatan. Seni yang diproyeksikan masih memabukkan — itu adalah seni untuk pemulihan, bukan yang pulih, dan dengan demikian semacam stasiun jalan — tetapi ini adalah langkah menjauh dari mabuk dan keracunan. Ini adalah seni yang terkait, bukan dengan ingatan dan apa yang di tempat lain Nietzsche istilahkan ressentiment , [504]tapi dengan melupakan dan berpaling. Tapi, seperti yang dikatakan Nietzsche, di atas segalanya, ini adalah seni untuk seniman saja. Pernyataan ini menimbulkan pertanyaan tentang siapa yang mampu menjadi seniman dalam pengertian ini dan apa arti kategori seniman yang direvisi ini.

Secara sepintas, Nietzsche mengajukan pertanyaan dalam Kata Pengantar apakah orang yang baru sembuh masih membutuhkan seni, dan kemungkinan alasan mengapa mereka terus membutuhkan seni. Jawaban atas pertanyaan ini muncul dalam teks pada akhir klimaks Buku Dua. Di bawah judul " Terima kasih tertinggi kami untuk seni ," Nietzsche merayakan seni sebagai "kultus yang tidak benar"

yang menopang umat manusia dalam menghadapi paparan sains tentang "ketidakbenaran dan kebohongan umum." Seni memerangi kecenderungan mual dan bunuh diri yang muncul sebagai respons terhadap kejujuran ilmiah:

Tapi sekarang ada kekuatan tandingan terhadap kejujuran kita yang membantu kita menghindari konsekuensi seperti itu: seni sebagai niat baik untuk penampilan... Sebagai fenomena estetika, keberadaan masih dapat kita tanggung , dan seni melengkapi kita dengan mata dan tangan dan di atas segalanya hati nurani yang baik untuk dapat mengubah diri kita menjadi fenomena seperti itu. Kadang-kadang kita perlu istirahat dari diri kita sendiri dengan memandang, dengan memandang rendah , diri kita sendiri dan, dari jarak artistik, menertawakan diri kita sendiri.... [Kita] membutuhkan semua kegembiraan, mengambang, menari, mengejek, kekanak-kanakan, dan bahagia jangan sampai kita kehilangan kebebasan di atas hal-hal yang dituntut ideal kita dari kita. Itu berarti kambuh bagi kita, dengan kejujuran kita yang mudah tersinggung, untuk terlibat sepenuhnya dalam moralitas... Kita harus mampu berdiri di atas moralitas—dan tidak hanya berdiri dengan kekakuan cemas seorang pria yang takut terpeleset dan jatuh setiap saat, tetapi juga untuk mengapung di atasnya dan bermain . Lalu bagaimana mungkin kita bisa membuang seni— dan dengan orang bodoh? [505]

Nietzsche mengubah pernyataan kunci The Birth of Tragedy — "hanya sebagai fenomena estetika keberadaan dan dunia dibenarkan secara abadi" — untuk membaca "sebagai

fenomena estetika keberadaan masih dapat ditanggung untuk kita." Eksistensi tidak lagi dibenarkan, tetapi setidaknya tertahankan sebagai fenomena estetika. Fungsi seni tidak lagi muluk-muluk, tapi lebih praktis. Seni menyediakan sarana di mana manusia dimungkinkan untuk mengubah hidup mereka menjadi fenomena estetika, dan dengan demikian memenuhi proyek pembebasan. Seperti komentar Young: “Transformasi pandangan seperti itu... menuntut, sama dengan, tidak kurang dari transformasi diri. Kita harus mengubah tidak hanya dunia tetapi juga diri menjadi 'fenomena estetika.' Kita harus, kata Nietzsche... menjadi seniman yang tidak menghasilkan (atau tidak terutama) 'seni karya seni', melainkan kehidupan mereka sendiri.” [506] Proyek semacam itu tetap tidak sesuai dengan peran dan rutinitas biasa yang menjadi karakteristik kehidupan di kompleks kontrol, dan dengan demikian merupakan tantangan radikal dan alternatif untuk pengaturan sosial saat ini.

Bagi Nietzsche, konfrontasi tanpa rasa takut dengan moralitas yang difasilitasi oleh sains cenderung menarik orang yang sedang pulih ke dalam kondisi yang dicirikan oleh kekhidmatan, berat dan keseriusan. Meskipun konfrontasi ini tetap diperlukan untuk mencapai pemulihan akhir, itu melibatkan risiko memicu kekambuhan. Peran seni untuk pemulihan adalah untuk memerangi kemungkinan ini. Seni ludis yang membahagiakan memberikan jarak estetis kepada orang yang sembuh dari moralitas dan dari dirinya sendiri. Melalui seni, ia dapat memperoleh perspektif yang diperlukan yang memungkinkannya

mencapai jarak estetis, ringannya wujud tertentu, kapasitas untuk memandang rendah dirinya sendiri dan kedalaman eksistensi — dan menertawakan keduanya. Meskipun dalam beberapa hal keinginan untuk tampil, keinginan untuk hidup sebagai fenomena estetika tetap merupakan dorongan menuju kebebasan,kebebasan di atas segalanya .” Dan dengan demikian, setidaknya untuk masa pemulihan, seni tetap sangat diperlukan.

Jelas, seni yang menggembirakan, ludis, dan meneguhkan kehidupan yang ditentukan untuk pemulihan digambarkan sebagai kebalikan dari seni metafisik narkotika. Yang pertama bertujuan untuk membantu pemulihan, sedangkan yang kedua hanya berfungsi untuk meredakan gejala — agar pasien dapat terus berfungsi sementara penyakitnya menyebar lebih jauh. “Jenis [seni] ini dirancang untuk jiwa-jiwa sehari-hari yang di malam hari tidak seperti pemenang di kereta kemenangan mereka, melainkan seperti bagal lelah yang telah dicambuk terlalu banyak oleh kehidupan.” [507] Seni semacam itu adalah untuk “Pria yang hidupnya bukan 'tindakan' tetapi bisnis, [yang] duduk di depan panggung dan mengamati makhluk aneh yang hidupnya bukan urusannya[.] 'Itu layak,' katamu; 'itu menghibur; itulah budaya.'” [508] Seni narkotik dirancang untuk mereka yang kalah, mereka yang menyesuaikan diri dengan rutinitas kerja dan bisnis yang menyedihkan. Kebudayaan, dalam pengertian istilah ini, menghibur, menghibur, memabukkan, dan memabukkan agar mesin kerja dapat terus berjalan. Tapi bagaimana dengan mereka yang menolak tatanan sosial?

Apa Faust dan Manfred teater bagi seseorang yang mirip Faust atau Manfred? Tapi itu mungkin memberinya sesuatu untuk dipikirkan tentang karakter seperti itu yang harus dibawa ke atas panggung. Ide-ide dan hasrat-hasrat terkuat dibawa ke hadapan mereka yang tidak mampu ide tetapi hanya memabukkan! Teater dan musik sebagai penghisap ganja dan pengunyah sirih orang Eropa! Siapa yang akan menceritakan seluruh sejarah narkotika? — Ini hampir merupakan sejarah "budaya", dari apa yang disebut budaya tinggi kita. [509]

bermensch — mereka yang menjalani hidup sebagai fenomena estetis, mungkin sebagai Faust atau Manfred, mereka yang menjadi figur tragis atau Dionysian, egois yang terlibat dalam perjuangan raksasa dengan kekuatan pembatasan dan kontrol—tidak membutuhkan seni semacam itu, memang itu bertentangan dengan mereka. Orang-orang seperti itu ingin mempraktikkan seni kehidupan dan kehidupan ("kami ingin menjadi penyair kehidupan kami — pertama-tama dalam hal-hal terkecil dan paling sehari-hari" [510]), daripada menjadi konsumen gambaran kehidupan yang terasing. Seni narkotik memperkuat dominasi sosial dengan menghadirkan citra-citra terasing yang menekankan jurang pemisah antara seni dan kehidupan sehari-hari. Kesenjangan mengasingkan penonton dari dirinya sendiri, kreativitasnya dan dengan demikian kemungkinan kehidupan yang terbebaskan. Di Barat, setidaknya, pengalaman seperti itu tetap menjadi pusat pengalaman budaya. Budaya, dalam pemahaman istilah yang dominan, bagi Nietzsche tetap merupakan sinonim dari keterasingan, domestikasi, dan kontrol. Seperti yang kemudian dia

katakan dalam On the Genealogy of Morals (1887): “Seandainya apa yang diyakini sebagai 'kebenaran' benar-benar benar, dan arti dari semua budaya adalah pengurangan binatang pemangsa 'manusia'. untuk hewan jinak dan beradab, hewan peliharaan, maka orang tidak diragukan lagi harus menganggap semua naluri reaksi dan kebencian yang melalui bantuannya ras-ras mulia dan cita-cita mereka akhirnya dikacaukan dan digulingkan sebagai instrumen budaya yang sebenarnya ... 'Alat-alat budaya' ini adalah aib bagi manusia dan lebih tepatnya sebuah tuduhan dan sanggahan terhadap 'budaya' secara umum!” [511]

Sebaliknya, Nietzsche menyarankan jenis seni yang berbeda — seni Dionysian yang tragis yang melampaui seni bahagia yang diperlukan untuk pemulihan — memulihkan manusia pada dirinya sendiri dan kesehatan: “ Apa yang harus memenangkan rasa syukur kita. —Hanya seniman, dan khususnya seniman teater, yang telah memberi manusia mata dan telinga untuk melihat dan mendengar dengan senang hati apa yang setiap orang itu sendiri, alami, dan inginkan; hanya mereka yang mengajari kita untuk menghargai pahlawan yang tersembunyi dalam karakter sehari-hari; hanya mereka yang mengajari kita seni memandang diri kita sebagai pahlawan — dari kejauhan dan, seolah-olah, disederhanakan dan diubah rupa — seni mementaskan dan mengawasi diri kita sendiri.” [512] Seni narkotik berfungsi sebagai pengalih perhatian, tidak hanya dari kesengsaraan kehidupan sehari-hari dalam kondisi kekuasaan, tetapi dari perawatan, artikulasi dan peningkatan diri. Seni Dionysian, di sisi lain, mendorong

jarak estetika yang diperlukan untuk menjalani kehidupan sebagai fenomena estetika, yaitu, untuk pementasan diri sebagai pahlawan — dan lebih khusus lagi sebagai pahlawan tragis, dalam pemahaman Nietzsche tentang istilah tersebut. Saat dia kemudian berkomentar di Twilight of the Idols (1889), artis tragis itu menunjukkan "tepatnya kondisi keberanian dalam menghadapi yang menakutkan dan dipertanyakan."

Keberanian dan ketenangan dalam menghadapi musuh yang kuat, kesulitan besar, masalah yang membangkitkan keengganan — kondisi kemenangan inilah yang dipilih oleh seniman tragis, yang dia agungkan. Dalam menghadapi tragedi jiwa kita yang suka berperang merayakan Saturnalias-nya; siapa pun yang terbiasa menderita, siapa pun yang mencari penderitaan, pria heroik itu memuji keberadaannya melalui tragedi — bagi dia saja penyair tragis menuangkan rancangan kekejaman termanis ini. [513]

Sementara seni narkotik membius rasa sakit eksistensial dan dengan demikian memungkinkan operasi kekuatan yang berkelanjutan, dan seni ludis yang bahagia menciptakan ilusi yang berkelanjutan untuk pemulihan saat ia melepaskan dirinya dari struktur kontrol, seni Dionysian atau seni tragis — seni untuk mereka yang dipulihkan ke kesehatan — menghadapi sumber-sumber sosial rasa sakit dan merangsang individu untuk menegaskan dirinya di dalam dan melalui konflik tragisnya dengan kontrol. Jiwa yang suka berperang adalah individu yang secara heroik menegaskan individualitasnya melalui transvaluasi semua nilai — yakni, keinginan untuk mewujudkan

nilai-nilai yang dibangun semata-mata atas dasar individualitas unik seseorang. Dalam menjalani proses ini, individu mengubah hidupnya dan dunia di sekitarnya menjadi fenomena estetika. Dia menjadi seniman dan hidup menjadi karya seninya. Seperti yang kemudian dikomentari Nietzsche diThe Will to Power (1901): “Seseorang seharusnya tidak bermain-main dengan formula artistik: seseorang harus merombak kehidupan sehingga setelah itu harus merumuskan dirinya sendiri.” [514]

Nietzsche, bagaimanapun, mencari asal-usul pembagian antara seni narkotika dan non-narkotika pada tingkat psikologis yang lebih mendalam. Dia berbicara tentang menelusuri "kesimpulan mundur dari pekerjaan ke pembuatnya, dari perbuatan ke pelakunya, dari ideal ke mereka yang membutuhkannya, dari setiap cara berpikir dan menilai hingga kebutuhan yang memerintah di baliknya." [515] Metodologi silsilah ini membawanya untuk menyimpulkan bahwa:

Setiap seni, setiap filosofi dapat dilihat sebagai obat dan bantuan dalam melayani kehidupan yang tumbuh dan berjuang; mereka selalu mengandaikan penderitaan dan penderita. Tetapi ada dua jenis penderita: pertama, mereka yang menderita karena kepenuhan hidup—mereka menginginkan seni Dionysian dan juga pandangan hidup yang tragis, pemahaman yang tragis—dan kemudian mereka yang menderita karena pemiskinan hidup dan mencari istirahat, keheningan, laut yang tenang, penebusan diri melalui seni dan pengetahuan atau mabuk, kejang-kejang, anestesi, dan kegilaan. [516]

Bagian ini terjadi di bagian di mana Nietzsche secara eksplisit menetapkan untuk memperbaiki kesalahan yang dilakukan dalam The Birth of Tragedy , dan seperti dalam teks itu ia membingkai diskusinya dalam hal penderitaan. Konsep Dionysian jelas telah mengalami transformasi, bagaimanapun, karena tidak lagi padanan dari Apollonian, tetapi lawan dari Romantis dan Kristen. Seni Dionysian, yang dicirikan oleh pandangan dunianya yang tragis, menjadi produk vitalitas yang berlimpah; seni narkotik, yang ditandai dengan keinginannya untuk stasis, muncul dari kelangkaan energi kehidupan. “Mengenai semua nilai estetika, saya sekarang memanfaatkan perbedaan utama ini: saya bertanya dalam setiap contoh, 'apakah kelaparan atau kelimpahan yang berlebihan di sini menjadi kreatif?'” [517] Nietzsche menyangkal bahwa perbedaan ini dapat direduksi menjadi konflik antara perubahan dan stasis, atau impuls kreatif dan destruktif:

Hasrat untuk kehancuran , perubahan, dan penjelmaan dapat menjadi ekspresi dari energi yang meluap yang mengandung masa depan (istilah saya untuk ini adalah, seperti yang diketahui, "Dionysian"); tetapi bisa juga kebencian terhadap orang-orang yang tidak memiliki hak, warisan, dan kekurangan, yang menghancurkan, yang harus menghancurkan, karena apa yang ada, memang semua keberadaan, semua makhluk, membuat marah dan memprovokasi mereka. Untuk memahami perasaan ini, pertimbangkan kaum anarkis kita dengan cermat. [518]

Nietzsche seharusnya mengikuti sarannya sendiri di sini: apa yang dia katakan memang benar untuk beberapa oranganarkis, tapi tidak semuanya. Kontras antara seni Dionysian dan narkotika berasal dari sifat impuls yang menjadi nyata dalam setiap jenis estetika. Dorongan menginformasikan dapat berasal dari salah satu kelimpahan atau kurangnya vitalitas. Ada atau tidak adanya vitalitas ini diberikan peran yang menentukan: ia menentukan sifat ekspresi estetika, tetapi juga struktur karakter, pola budaya, dan akhirnya sejarah itu sendiri. Selanjutnya, prospek masa depan umat manusia bergantung padanya: apakah itu kreatif, destruktif, atau keduanya, kehadiran vitalitas dapat memicu transformasi manusia yang radikal (“energi yang melimpah yang mengandung masa depan”), sedangkan ketiadaan vitalitas dapat mengakibatkan dalam kehancuran dunia yang nihilistik.

Dalam perikop ini Nietzsche melihat seni Dionysian muncul dari apa yang akan dia rujuk dalam Ecce Homo sebagai " kelebihan kehidupan yang darinya kondisi Dionysian harus kembali berlanjut." Selain itu, dari pembahasan di atas, tampak jelas bahwa seni Dionysian memiliki peran kunci jika kondisi Dionysian memang “berproses kembali”. Tetapi dalam arti tertentu Nietzsche telah menemui jalan buntu. Meskipun merekomendasikan seni Dionysian sebagai "stimulus besar untuk kehidupan," [519] Nietzsche tidak dapat secara otentik mengklaim dirinya sebagai seniman Dionysian. Klaimnya sebagai seorang seniman terdengar hampa, dan pengakuan diam-diam atas kegagalan ini muncul di bagian The Gay

Science yang berisi resonansi otobiografi yang jelas. Nietzsche mengacu pada penyair tanpa nama yang karyanya "tidak pernah sepenuhnya mengungkapkan apa yang ingin dia ungkapkan dan apa yang ingin dia lihat : seolah-olah dia telah mencicipi visi dan tidak pernah melihat visi itu sendiri": "... dia mengangkat pendengarnya di atas pekerjaannya dan semua 'karya' belaka dan memberi mereka sayap untuk melambung setinggi pendengar yang belum pernah melambung. Kemudian, setelah diri mereka berubah menjadi penyair dan pelihat, mereka mengagumi pencipta kebahagiaan mereka... seolah-olah dia telah mencapai tujuannya dan telah benar-benar melihat dan mengomunikasikan visinya. Ketenarannya mendapat manfaat dari kenyataan bahwa dia tidak pernah mencapai tujuannya.” [520]Nietzsche melihat karyanya mencapai tujuan Dionysian untuk mengubah pendengarnya menjadi seniman, tetapi ada rasa ketidakpuasan dalam bagian ini. Nietzsche tidak puas memainkan peran Yohanes Pembaptis. Dia ingin menjadi (Anti-)Kristus. Dia ingin mencapai "tujuannya."

Dalam Human, All Too Human , dia berbicara tentang “ Buku yang mengajari kita menari. Ada penulis yang, dengan menggambarkan yang tidak mungkin menjadi mungkin, dan dengan berbicara tentang moralitas dan kejeniusan seolah-olah keduanya hanya suasana hati atau keinginan, menimbulkan perasaan kebebasan berjiwa tinggi, seolah-olah manusia sedang berjinjit dan hanya memiliki menari karena kesenangan batin.” [521] Untuk menulis buku (yang sangat anarkis), untuk mewakili hal yang tidak mungkin,

untuk mencapai tujuannya, Nietzsche perlu membuat lompatan ke hal yang tidak diketahui. Ia harus meninggalkan wacana filosofis, setidaknya dalam bentuk dominannya, dan melakukan transisi menjadi seniman.

Dalam tulisan Such Spoke Zarathustra , Nietzsche mengubah dirinya dari seorang filsuf menjadi seorang Dichterphilosoph (penyair-filsuf). Dalam membuat terjemahan, estetika Nietzsche mencapai puncaknya. Dalam Filsafat Seni Nietzsche , Young melihat lintasan lebih lanjut untuk estetika Nietzsche di luar Zarathustra . Bagi saya, bagaimanapun, meditasi Nietzsche pasca- Zarathustra tentang estetika hanya mengulangi dan memperkuat poin yang sudah dibuat. Zarathustra mewujudkan estetika Nietzsche: tidak ada yang bisa dikatakan tentang masalah estetika. Tidak ada lagi yang bisa dikatakan, dan teks-teks berikutnya tidak ada lagi yang perlu ditambahkan.

Keterlibatan yang memadai dengan estetika Zarathustra tetap berada di luar cakupan esai ini. Nietzsche sendiri mengakui singularitas karya ini dalam Ecce Homo ketika dia menulis: “Karya ini berdiri sendiri. Mari kita kesampingkan para penyair: mungkin tidak ada yang pernah dilakukan dengan kekuatan yang berlebihan. Konsep saya 'Dionysian' di sini telah menjadi perbuatan tertinggi ; dibandingkan dengan itu semua aktivitas manusia lainnya tampak buruk dan bersyarat.” [522] Bagi Nietzsche, dalam kata-kata dan perbuatan Zarathustra menjadi satu, demikianlah kapasitas transformatif teks. Ditulis dari kelebihan energi yang tak tertandingi

(" kesehatan yang luar biasa ," [523] daripada pemulihan), itu adalah contoh sempurna seni Dionysian dan " kelebihan kehidupan yang darinya kondisi Dionysian harus dilanjutkan lagi."

Dalam On The Genealogy of Morals , Nietzsche menyerang seniman, para pemasok narkotika dan "budaya" yang menjinakkan: "mereka hampir tidak berdiri cukup mandiri di dunia dan melawan dunia karena penilaian mereka yang berubah untuk mendapatkan perhatian dalam diri mereka sendiri! Mereka selalu menjadi pelayan dari beberapa moralitas, filsafat, atau agama.... Mereka selalu membutuhkan setidaknya perlindungan, penyangga, otoritas yang mapan: seniman tidak pernah berdiri terpisah; berdiri sendiri bertentangan dengan naluri terdalam mereka." [524]

Di Zarathustra, Nietzsche menunjukkan bahwa seniman Dionysian dapat berdiri sendiri, di dalam dan melawan dunia, menolak untuk melayani sistem abstrak apa pun, dan menolak semua otoritas. Memang, strategi tekstual Zarathustra secara nyata dan sengaja anti-otoriter, bahkan anarkis. Teks tersebut menunjukkan "kesediaan jujur Nietzsche untuk menggunakan mode fiksi terbuka (dalam arti kata tradisional) untuk membuat proposisi filosofis dapat dipahami dan menggambarkan penerapannya." [525] Sintesis filosofis dan fiksi untuk membangun "narasi yang kriteria estetika [tidak] objektif atau hanya subjektif, melainkan sepenuhnya perspektivistik" [526] tetap merupakan pencapaian terbesar Nietzsche dalam hal estetika.

Di Zarathustra Nietzsche akhirnya menempatkan sebuah bentuk estetis yang sepadan dengan praktik seni Dionysian — dengan “seni karya seni”— dan dengan seni kehidupan di mana seni Dionysian semacam itu memberikan stimulan.

CRAZY NIETZSCHE, OLEH PETER LAMBBORN WILSON

Turin, 4 Januari 1889

[Untuk Peter Gast:]
Untuk maëstro Pietro saya,
Nyanyikan saya sebuah lagu baru: dunia berubah dan semua surga penuh dengan sukacita.
—Yang Tersalib

Ini adalah salah satu surat gila terakhir Nietzsche, yang ditulis setelah keruntuhannya di Turin, awal Januari 1889, tetapi sebelum akhirnya dia terdiam. Suratnya kepada Overbeck (di mana dia mengatakan dia telah memerintahkan "semua tembakan anti-Semit") ditandatangani "Dionysus"; dan satu lagi untuk Cosima Wagner (yang tidak pernah berhenti dia cintai) ditandatangani "Dionysus dan Yang Tersalib." Tampaknya keturunan Nietzsche ke dalam kegilaan mengambil bentuk mania agama di mana ia berusaha untuk mendamaikan Dionysus dan Kristus dengan menjadi mereka. Dalam suratnya kepada Burckhardt dia berkata, "Saya adalah dewa yang membuat karikatur ini."

Apakah keruntuhan Nietzsche disebabkan oleh sifilis, atau oleh beban pikirannya yang tak tertahankan, huruf-huruf terakhir bukanlah ocehan yang tidak berarti. Sintesis Dionysus dan Yesus merupakan jalan keluar dari konflik antara Dionysus dan Apollo yang pertama kali dieksplorasi pada tahun 1872 dalam The Birth of Tragedy , dan dibawa

ke puncaknya dalam The Anti-Christ (1888), yang dalam arti tertentu mengadu domba Dionysus dengan Disalibkan, dan juga melawan akal sebagai fungsi apollinin. Nietzsche tidak harus 'gila' untuk percaya bahwa dia bisa 'mengatasi' dikotomi semacam itu dalam bentuk kesatuan yang lebih tinggi. Dia telah memberikan pengertian religius pada filosofinya dalam Jadi Bicara Zarathustra(1883-85); satu solusi yang jelas untuk masalah kematian Tuhan adalah menjadi Tuhan. Akan tetapi, Mitos Kembalinya Kekal merupakan suatu kekecewaan teologis dalam konteks Zarathustran, karena konfigurasinya yang statis. Ini memecahkan krisis tabah/eksistensialis, tetapi bukan masalah kemauan dan menjadi.

Tersebar melalui catatan Nietzsche yang tidak terkumpul dalam The Will to Power orang mendeteksi proposal untuk agama materialis dengan potensi dinamis. Analisis ilmiah brilian Nietzsche tentang perbedaan antara kelangsungan hidup dan ekspresi menunjuk jauh dari reduksionisme deterministik ke prinsip spiritual yang melekat atau identik dengan Alam (bisa dikatakan)—keinginan untuk berekspresi, untuk berkuasa, yang dicontohkan Nietzsche sebagai kreativitas dan keinginan. Di sini juga ditemukan upaya Nietzsche untuk mengatasi keterasingan individu dalam sosial, dalam penemuan prinsip komunitas.. Bahkan catatan aneh tentang percampuran ras sebagai solusi untuk masalah sosial dapat dilihat dalam cahaya 'religius' ini, sebagai proposal untuk penciptaan kemanusiaan yang mengatasi diri sendiri (übermensch) melalui hasrat dan sintesis—hampir sebuah mesianis. konsep.

Sebuah kebetulan Dionysan / Kristen juga masuk akal secara historis dan filologis, seperti yang pasti sudah diketahui Nietzsche. Jika Kekristenan awal berutang apa pun pada Hellenisme, itu datang melalui sumber Orphic / Dionysan — dan bahkan dalam simbol dasar anggur , identitas dapat dilacak di antara dua penyelamat yang bersaing. Aspek Neo-Platonis dari sintesis semacam itu akan memiliki sedikit daya tarik bagi Nietzsche, saya kira, tetapi gambar-gambar transendensi, ekstasi, supra-rasionalitas, dan kekerasan yang umum bagi kedua tradisi itu akan membuatnya tertarik. Tema keabadian dan moralitas akan kurang berguna untuk proyeknya daripada tema yang lebih langsung dari 'kerajaan dunia ini' dan entheogenesis , 'kelahiran dewa di dalam.'

Jika kita tidak membaca terlalu banyak ke dalam surat-surat gila terakhir, tampaknya nabi kematian Tuhan akan diresapi dengan yang ilahi, bahkan mungkin calon pendiri agama baru. Lalu bagaimana dengan pemikir yang pernah berjanji untuk membangun proyeknya di atas 'kehampaan'? Mudah untuk mengatakan bahwa kemustahilan proyek semacam itu akhirnya membuatnya gila — tetapi dalam kasus ini kita harus mengutuk baik titik awalnya ('tidak ada') dan titik akhirnya ('agama'). Penilaian seperti itu sama dengan mengatakan bahwa Nietzsche selalu gila. Kita harus memeriksa hipotesis lain.

Nietzsche berbicara baik tentang Islam, menafsirkannya (dan sampai batas tertentu salah menafsirkannya) menurut tradisi Pemikir Bebas sebagai semacam anti-Kristen yang heroik. Meskipun ia mengkritik Yudaisme sebagai sumber Kekristenan, ia juga memuji

unsur-unsur 'pagan' yang jelas — sebagian untuk menyengat anti-Semit, tetapi juga dengan ketulusan yang jelas. Dalam hal ini Nietzsche dapat dibandingkan dengan Deis awal seperti John Toland, yang berakar pada okultisme sesat (Giordano Bruno), panteisme, pemikiran bebas masonik, dan antiklerikalisme — daripada dengan filsuf rasionalis/ateis/materialis kemudian. Toland juga mengagumi Islam dan Yudaisme (dan Druid pagan!). 'Zarathustra' Nietzsche sebenarnya milik tradisi Renaisans lama ini, bukan pengetahuan tentang Zoroastrianisme yang sebenarnya. Bagaimanapun juga, jelas bahwa dia tidak 'melawan agama' dalam pengertian yang vulgar; dialektikanya jauh lebih kompleks.

'Tidak ada' Nietzsche merupakan terobosan definitif ke alam semesta tanpa entelechy. Sampai saat itu kita memiliki metafisika; setelah itu, kita tidak. Di satu sisi kita sekarang memiliki fisika, di mana ekspresi lebih diutamakan daripada kesadaran. Tetapi dalam pengertian lain sama sekali tidak jelas bahwa hilangnya entelechy mengandaikan hilangnya makna, atau bahwa kesadaran harus dianggap 'mustahil' (atau sekadar epifenomenon materi). Mungkinkah ekspresi kehidupan itu sendiri menciptakan makna, atau bahkan bisa dianggap sebagai makna? Dan apakah kita diizinkan untuk membayangkan sebuah kesadaran yang selaras dengan makna yang muncul ini, tanpa Tuhan tetapi (untuk semua tujuan praktis) sekarang sendiri menjadi yang ilahi?

Nietzsche selalu dan di mana-mana siap untuk menanggung beban nihilisme yang mengerikan—tidak pernah sekalipun dia

memanggil deus ex machina . Namun, untuk membangun sebuah proyek di atas apa-apa tidak harus mengakhirinya tanpa apa-apa. Dia pertama-tama berbicara tentang 'ilusi yang diperlukan', yang melaluinya kehidupan mengungkapkan keinginannya untuk berkuasa. Tapi tragedi pribadi Nietzsche muncul dari ketidakmampuannya sendiri untuk merangkul ilusi ini (persahabatan, cinta, kekuasaan itu sendiri). Filosofinya membutuhkan sikap anti-pesimistis, 'Ya untuk Kehidupan'—tetapi dia tidak dapat menemukan ini dalam psikologi selain metafisika. Pikirannya membutuhkan nyatatransendensi, bukan sekadar lompatan komitmen eksistensial. Dia mencari prinsip ini dalam mengatasi, dan dalam Kembalinya Kekal—semacam mutlak tanpa entelechy. Akhirnya, saya yakin, dia dihadapkan pada masalah skeptisisme. Dionysus yang telah dia dekati (dan Kristus yang dia cela) begitu sering akhirnya 'mengambil dua langkah ke arahnya' (seperti yang dikatakan para Sufi); ia menerima pengalaman transendensi yang sudah tersirat dalam The Anti-Christ dalam bentuk eksplisit materialisme spiritual, mistisisme kehidupan dalam ekspresi diri sebagai misteri. Dan entah bagaimana itu membunuhnya.

Pada akhirnya, tampaknya seseorang hanya dapat mengatasi agama melalui agama—mungkin semacam proses penekanan/pengangkatan secara simultan dalam pengertian neo-Hegelian dari istilah aufhebung . Gambar ini memiliki beberapa hubungan dengan istilah alkimia sublimatio , di mana suatu zat menghilang (atau diatasi) pada satu tingkat untuk muncul pada tingkat

yang lebih tinggi dalam bentuk yang berbeda. Sejauh sebuah program dapat dideteksi dalam huruf-huruf gila terakhir, ini dia.

Penolakan terhadap agama yang didasarkan pada pengalaman (terhadap 'ketiadaan') itu sendiri akan diresapi dengan apa yang ditentangnya jika Ketiadaan tiba-tiba muncul sebagai kekosongan dinamis atau Tao dalam pengertian istilah Cina ini. (Sayang sekali bahwa Nietzsche, tidak seperti Oscar Wilde, tidak pernah membaca Chuang Tzu.) Di luar dikotomi roh dan materi yang diajukan oleh agama dan filosofi barat, masih ada sesuatu yang tidak dapat dikatakan apa pun, tidak ada yang bukan roh atau materi. Kesadaran dalam arti tertentu membentuk penghalang terhadap pengalaman positif dari kekosongan dinamis (atau 'kekacauan'), tetapi dalam pengertian lain (paradoks) ia dapat diselaraskan dengan tao dan bahkan berbicara dari posisinya. Dalam harmoni agonistik Dionysus dan Yang Tersalib terletak pengalaman yang didramatisasi dari dialektika taois semacam itu.

Dalam arti tertentu, Nietzsche adalah Nietzschean pertama, orang pertama yang memeluk agamanya sendiri—teks-teks surat mengabadikan momen ini dan menekankan kehancurannya. Nietzsche gagal mempertahankan ekspresinya yang paling otentik (atau dalam hal apa pun final). 'Menjadi dewa' tidak persis sama dengan 'mencapai tao ' (atau mungkin memang demikian, karena penganut tao juga dikatakan 'gila'). Bagaimanapun, solusi Nietzsche tampaknya menjadi bumerang. Atau mungkin tidak; lagi pula, kita tidak boleh memuja kegilaannya, yang mungkin murni

fisiologis dan bukan moral. Mungkin jika Nietzsche hidup (sebagai sesuatu selain sayuran) dia bisa menyelesaikannya. Tapi di mana dia gagal, apakah kita dikutuk harus berhasil?

Ada kemungkinan untuk percaya bahwa agama hanyalah ilusi kekanak-kanakan dan bahwa umat manusia akan melampauinya— seperti yang diprediksi oleh semua materialis besar abad ke-19, termasuk Nietzsche. Namun, konsep evolusionis tentang kesadaran manusia ini dapat dipertanyakan (juga atas dasar Nietzschean). Dan kita dapat mengatakan bahwa 'agama' merupakan aktualitas yang berulang dan muncul dalam kesadaran yang tidak dapat dihapus melainkan hanya ditransformasikan. Transformasi tidak dapat dihindari — tetapi tidak sepenuhnya bersifat deterministik. 'Will' memainkan peran — mungkin bukan penyebab, tetapi 'co-creative.' Agama kembali — tetapi tidak selalu mungkin sebagai hal yang sama lagi (bahkan siklus berulang memiliki spiral menjadi dalam kompas mereka). Dari sudut pandang sejarah, agama menolak untuk pergi. Permusuhan terhadap proses ini mungkin tidak ada gunanya; lebih efektif akan menjadi upaya transformasi. Upaya ini akan memerlukan radius identitas tertentu dengan proses itu sendiri — maka kemunculan Dionysus / Christ pada tahun 1889.

Mengingat semua yang telah kita pelajari tentang sejarah agama sejak akhir abad ke-19, kita mungkin dapat menyarankan banyak kebetulan seperti itu, beberapa bahkan mungkin lebih tepat dan efektif daripada Nietzsche. Bagaimanapun kita harus ragu untuk mengusulkan sebuah aliran sesat (selalu berbahaya bagi Nietzsche,

yang bagaimanapun juga adalah seorang nabi). Namun demikian, saya percaya seseorang setidaknya dapat menganggap proyek Nietzsche dengan serius, terlepas dari kemunculannya pada saat 'penyalibannya'. Sebagai seorang teolog, Nietzsche memiliki perbedaan dalam mengusulkan agama secara jujur berdasarkan 'tidak ada' — pada 'tidak ada' yang telah menjadi dunia teologis kita sendiri pada abad ke-19 dan ke-20. Bahan bawah, sehingga untuk berbicara. Bagian bawah tak berbatu.

Nietzsche menandatangani dirinya untuk Burckhardt sebagai 'Nietzsche,' tetapi berbicara sebagai ilahi: "Apa yang tidak menyenangkan dan menyinggung kerendahan hati saya adalah bahwa pada dasarnya saya adalah setiap nama dalam sejarah.... Saya mempertimbangkan dengan beberapa ketidakpercayaan apakah tidak demikian halnya bahwa semua yang masuk ke dalam kerajaan Allah juga keluar dari Allah.... Profesor yang terkasih, bangunan ini harus Anda lihat: karena saya sama sekali tidak berpengalaman dalam hal-hal yang saya ciptakan, Anda berhak atas kritik apa pun; Saya bersyukur tanpa bisa berjanji bahwa saya akan untung. Kami para seniman tidak bisa diperbaiki.” Tentu saja seorang dewa bermain-main dengan kata-kata ini (bersama dengan orang gila yang terluka) — bahan yang cocok untuk liturgi.

Kami sudah membayangkan hasil terburuk dari kultus Dionysus/Salib: kemungkinan itu membuat Nietzsche gila. Di luar jurang yang dalam (begitu mirip dengan Abyssinia Rimbaud) kita dapat mempertimbangkan kasus beberapa kemungkinan utopis (selalu ingat

bahwa kita mengambil model Dionysus/Salib sebagai inspirasi daripada dogmatis). Keuntungan dari Nietzsche teologis dieksplorasi oleh Sekolah Teologi Kristen 'God is Dead' yang populer, sekarang terlupakan, yang memiliki beberapa ide menarik, terutama di bidang etika. Berbicara secara umum, model Dionysus/Salib sebagai entheogenic adalah agama 'tanpa otoritas', antinomian radikal, agak seperti yang dibayangkan Toland Druidry yang Dibangkitkan, sebuah iman untuk kebebasan. Dan seperti dalam panteisme Toland (dia memperkenalkan kata itu ke dalam bahasa Inggris), ia membayangkan mikrokosmos sebagai lambang penuh dan substansi penuh makrokosmos—imanensi sebagai transendensi. Ini menjelaskan kekafiran Toland dan Nietzsche, kecenderungan mereka untuk menerima difraksi cahaya ilahi yang tak terbatas, setiap pusat sebagai pusat 'yang' (dan ini adalah tanda Hellenisme Akhir yang sama-sama dimiliki oleh kedua pemikir). Toland dalam membayangkan Druid, dan Nietzsche dalam berbicara tentang 'rhapsodist primitif,' sudah menerapkan teori perdukunan sebagai agama tanpa pemisahan, berdasarkan pengalaman daripada otoritas, semacam pemberdayaan diri teologis. Shamanisme sering didasarkan pada praktik entheogenic yang melibatkan tanaman suci, yang (dikombinasikan dengan ritual valuatif) memberikan sakramen mujarab atau demokrasi pencerahan. Ini menjelaskan kekafiran Toland dan Nietzsche, kecenderungan mereka untuk menerima difraksi tak terbatas dari cahaya ilahi, setiap pusat sebagai pusat 'yang' (dan ini adalah tanda Hellenisme Akhir yang sama-sama dimiliki oleh para pemikir). Toland dalam membayangkan Druid, dan Nietzsche dalam berbicara tentang

'rhapsodist primitif,' sudah mengintuisi teori perdukunan sebagai agama tanpa pemisahan, berdasarkan pengalaman daripada otoritas, semacam pemberdayaan diri teologis. Shamanisme sering didasarkan pada praktik entheogenic yang melibatkan tanaman suci, yang (dikombinasikan dengan ritual valuatif) memberikan sakramen mujarab atau demokrasi pencerahan. Ini menjelaskan kekafiran Toland dan Nietzsche, kecenderungan mereka untuk menerima difraksi cahaya ilahi yang tak terbatas, setiap pusat sebagai pusat 'yang' (dan ini adalah tanda Hellenisme Akhir yang sama-sama dimiliki oleh kedua pemikir). Toland dalam membayangkan Druid, dan Nietzsche dalam berbicara tentang 'rhapsodist primitif,' sudah menerapkan teori perdukunan sebagai agama tanpa pemisahan, berdasarkan pengalaman daripada otoritas, semacam pemberdayaan diri teologis. Shamanisme sering didasarkan pada praktik entheogenic yang melibatkan tanaman suci, yang (dikombinasikan dengan ritual valuatif) memberikan sakramen mujarab atau demokrasi pencerahan. dan Nietzsche dalam berbicara tentang 'rhapsodist primitif,' sudah menggunakan teori perdukunan sebagai agama tanpa pemisahan, berdasarkan pengalaman daripada otoritas, semacam pemberdayaan diri teologis. Shamanisme sering didasarkan pada praktik entheogenic yang melibatkan tanaman suci, yang (dikombinasikan dengan ritual valuatif) memberikan sakramen mujarab atau demokrasi pencerahan. dan Nietzsche dalam berbicara tentang 'rhapsodist primitif,' sudah menggunakan teori perdukunan sebagai agama tanpa pemisahan, berdasarkan pengalaman daripada otoritas, semacam pemberdayaan diri teologis. Shamanisme sering didasarkan

pada praktik entheogenic yang melibatkan tanaman suci, yang (dikombinasikan dengan ritual valuatif) memberikan sakramen mujarab atau demokrasi pencerahan.

Aliran 'God is Dead' menunjukkan konsekuensi logis dari krisis situasional (kematian Tuhan) dalam etika situasional. Dalam istilah Sufi tradisional, seseorang dapat berbicara tentang etika yang didasarkan pada Imajinasi, Kehendak, dan Risiko—bukan pada moralitas kategoris. Dan dimana ada etika disitu ada politik, di sini berakar pada prinsip menegakkan manusia menjadi atas semua prinsip stasis. Terlebih lagi, kesadaran agonistik model Dionysus/Salib menentukannya untuk peran antagonis dalam sejarah milenium—agama sebagai revolusi. Hanya dalam perjuangan model Dionysus/Salib dapat menjenuhkan identitas individualnya sendiri — kejenuhan yang menunjuk langsung pada sosial (atau Harmoni, sebagaimana Fourier menyebutnya) — untuk mewujudkan keinginan utopis. Singkatnya, ketika Kapital menang atas Sosial dan melawan semua spiritualitas, spiritualitas itu sendiri menemukan dirinya kembali selaras dengan revolusi. Uang sebagai bentuk terakhir dari stasis (padatan platonis pamungkas) telah pindah ke tahap numisferis gnostik, di mana 90% dari semua uang hanya mengacu pada uang lain — padatan itu sebenarnya adalah gelembung global. Uang benar-benar dirohanikan namun mempertahankan semua kekuatan di dunia — sesuatu yang bahkan tidak dapat dicapai oleh Tuhan. Agama sekarang tidak ada gunanya bagi Kapital kecuali sebagai gudang citra untuk komodifikasi dan konsumsi. Dalam situasi seperti itu 'agama'

seperti yang kita bayangkan hanya bisa menyerah atau melawan; tidak ada cara ketiga.

Pemberontakan agama dapat mengambil bentuk revolusi konservatif, dan bahaya ini harus dipertimbangkan dalam setiap imajinasi berdasarkan teologi Nietzschean. Komunitas dapat membelok ke dalam persekutuan yang menyenangkan dan kultus promethean dari ego (Cartesian). Tetapi selalu ada Nietzschean Kiri, dan saya tidak perlu mengulangi argumen mereka — Nietzsche sendiri mencemooh mereka yang percaya bahwa 'melampaui kebaikan dan kejahatan' berarti melakukan kejahatan . Kebebasan terletak pada ambiguitas.

Di Turin pada tahun 1889 Nietzsche melihat seorang kusir mencambuk seekor kuda, bergegas ke depan, dan memeluk binatang itu untuk melindunginya — lalu pingsan. Ketika dia bangun dia menulis Surat Gila Terakhir. Gambar-gambar absurd ini memiliki kekuatan surealistik kasar dari momen mesianis — cocok untuk kaca patri pasca-milenium, atau 'kuil buku.' Modernitas berulang Nietzsche mengungkapkan dia sebagai nabi, santo. Dan sebagai kitab suci modern, Nietzsche's Last Letters tentu saja gila.

— NYC, November 1996

CATATAN TENTANG KONTRIBUTOR

Guy Aldred (Inggris) adalah seorang ahli teori Inggris yang penting tetapi relatif diabaikan yang aktif dalam gerakan selama lebih dari lima puluh tahun. Seorang anggota Kelompok Anarkis Glasgow (kemudian Federasi Komunis Anti-Parlemen), ia adalah editor surat kabar The Herald of Revolt , The Spur , The Commune , The Council dan The Word . Karya-karyanya meliputi banyak pamflet, artikel, dan otobiografinya No Traitor's Gate . Dia meninggal pada tahun 1963.

Allan Antliff (Kanada) adalah Ketua Riset Kanada dalam Seni Modern di Universitas Victoria. Dia mengedit Only a Beginning: An Anarchist Anthology (Arsenal Pulp Press, 2004), dan merupakan penulis Anarchist Modernism: Art, Politics and the First American Avant-Garde (University of Chicago Press, 2001), anggota dari Alternative Press Tinjau kolektif editorial, dan editor seni di Studi Anarkis .

Max Cafard (AS), seorang penulis sure(gion)alis dan filsuf pra-kuno, tinggal di le de la Nouvelle-Orléans, sebuah Pulau Terapung yang oleh sebagian orang disebut "Negara Impian". Bukunya The Surre(gion)alist Manifesto and Other Writings baru-baru ini diterbitkan oleh Exquisite Corpse.

Daniel Colson (Prancis) mengajar Filsafat di Universitas St.-Etienne dan merupakan peneliti di CRESAL, yang terkait dengan

CNRS (Pusat Penelitian Ilmiah Nasional). Dia adalah penulis La Compagnie des Fonderies, Forges et Aciéries de Saint-Etienne (1865-1914) (Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1997), Petit Lexique Philosophique de l'Anarchisme: De Proudhon Deleuze (Le Livre de Poche, 2001) dan Trois Essais de Philosophie Anarchiste (Edisi Léo Scheer, 2004).

Andrew M. Koch (AS) saat ini adalah Associate Professor Filsafat Politik di Appalachian State University di Boone, North Carolina. Dia adalah penulis sejumlah karya tentang anarkisme, poststrukturalisme, dan hubungan antara epistemologi dan ide-ide politik.

John Moore (UK) adalah dosen Penulisan Kreatif di Universitas Luton, penulis karya seperti Anarchy & Ecstasy (1987), Lovebite (1990) dan The Book of Leveling (1995) (semua di Aporia Press), dan seorang editor asosiasi di Studi Anarkis . Dia meninggal mendadak pada Oktober 2002 di usia 45 tahun.

Saul Newman (Australia) adalah Research Associate in Politics di University of Western Australia. Penelitiannya adalah di bidang teori politik dan sosial radikal, khususnya yang diinformasikan oleh perspektif seperti poststrukturalisme, analisis wacana dan teori psikoanalitik. Karya-karyanya termasuk From Bakunin to Lacan: Anti-otoritarianism and the Dislocation of Power (2001) dan Power and Politics in Poststructuralist Thought (Routledge, akan datang).

Jonathan Purkis (Inggris) adalah dosen Kajian Media dan Budaya di Universitas John Moores di Liverpool. Dia telah mengedit (bersama James Bowen) antologi Anarkisme Abad Dua Puluh Satu (Cassell, 1997) dan Changing Anarchism (Manchester University Press, 2004).

Franco Riccio (Italia) mengajar Filsafat di Universitas Palermo. Karya-karyanya antara lain Introduzione ad una Lettura della modernità (1994), Verso un pensare nomade (1997) dan Eclissi della teoria unica (2002), semuanya tentang Franco Angeli.

Leigh Starcross (UK) adalah seorang ahli teori anarkis yang karyanya telah muncul di Green Anarchy and Anarchist Studies .

Salvo Vaccaro (Italia) mengajar Filsafat Politik di Universitas Palermo. Minat utamanya adalah hubungan antara teori kritis dan apa yang disebut pemikiran poststrukturalis. Karya-karya terbarunya termasuk Globalizzazione e diritti umani (Mimesis, 2004) dan Anarchismo e modernità , (BFS, 2004). Saat ini dia menangani masalah Foucault, GIP, penjara dan pengawasan.

Peter Lamborn Wilson (AS) telah menulis sejarah pembajakan, sufisme, "Pembunuh," dan anarkisme spiritual di Amerika kolonial, termasuk Pirate Utopias (Autonomedia, 1997), Sacred Drift: Essays on the Margins of Islam (City Lights, 1993) , dan Scandal: Essays in Islamic Heresy (Autonomedia, 1993).

CATATAN KAKI

[1] John Filiss, wawancara dengan John Moore (2001). Online di www.insurgentdesire.org.uk/jminterview.htm (diakses Oktober 2004).

[2] “Rahasia Publik: Fredy Perlman dan Sastra Subversi” muncul di Jonathan Purkis & J. Bowen, eds., Anarkisme Abad Dua Puluh Satu (London: Cassell, 1997). “Lived Poetry: Stirner, Anarchy, Subjectivity and the Art of Living” pertama kali dirancang pada tahun 2000 tetapi dikerjakan ulang untuk Jonathan Purkis & J. Bowen, eds., Changing Anarchism: Anarchist Theory and Practice in a Global Age (Manchester: Manchester University Press , 2004).

[3] John Moore, “Anarkisme Maksimalis/Maksimalisme Anarkis” (2001). Online di www.insurgentdesire.org.uk/moore.htm (diakses Oktober 2004).

[4] Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie (Paris: Presses Universitaires de France, 1962), hlm. 4. terjemahan bahasa Inggris. Nietzsche dan Filsafat (New York: Columbia University Press, 1983).

[5] Mari kita ingat bahwa bagi Nietzsche "kekuasaan" jelas bukan tujuan dari "kehendak", tepatnya sejauh yang terakhir tidak mencari apa pun yang ada di luar dirinya sendiri, dan bahwa setiap eksterioritas hanya bisa menjadi milik domain "representasi". ” dan penampilan. “Kekuasaan” bukanlah tujuan atau “objek” dari kehendak, tetapi “subjek”-nya. Seperti yang dikatakan Deleuze, "Kekuasaan adalah apa yang dicari dalam kemauan." Keinginan untuk berkuasa bukanlah "apropriatif" tetapi "kreatif." (Ibid., hal. 97.)

[6] Nietzsche menjelaskan bahwa “dengan kerabat seseoranglah yang memiliki kekerabatan paling sedikit; itu akan menjadi tanda kehinaan terburuk jika ingin merasa diri sendiri 'mirip' dengan kerabatnya.” Friedrich Nietzsche, Ecce Homo , “Mengapa Saya Sangat Bijaksana,” dalam Oeuvres complètes (Paris: Gallimard), vol. 3, hal. 249. Terjemahan bahasa Inggris. Tentang Genealogi Moral dan Ecce Homo (New York: Vintage, 1967).

[7] Bdk., de Ferry, Renaut, Comte-Sponville, Taguieff, dll., Pourquoi nous ne sommes pas Nietzschéens [Mengapa Kita Bukan Nietzscheans] (Paris: Grasset, 1991).

[8] Bdk., misalnya, P. Valadier, Nietzsche l'athée de rigueur [Nietzsche, the Strict Atheist] (Paris: Desclée de Brouwer, 1975).

[9] The Bourses du travail (harfiah, "pertukaran tenaga kerja") adalah fenomena yang kompleks. Mereka bertindak sebagai kombinasi ruang perekrutan, pusat pendidikan pekerja dan tempat pertemuan, selain memberikan manfaat sosial bagi anggota. Bursa berusaha mengorganisir semua pekerja di wilayah geografis mereka, terlepas dari perdagangan atau profesi tertentu. Masing-masing otonom dan memiliki struktur internalnya sendiri, meskipun pada tahun 1893 mereka dihubungkan bersama sebagai Federation des Bourses du Travail. Pada tahun 1902 federasi menjadi bagian dari Confédération Général du Travail (CGT), serikat sindikalis Prancis. [—SS]

[10] Khususnya selama kolaborasinya dengan tinjauan internasional La Société Nouvelle [Masyarakat Baru], yang diterbitkan di Brussel. Pada poin ini, lih., J. Julliard, Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe [Fernand Pelloutier and the Origins of Direct-Action Syndicalism] (Paris: Seuil, 1971), hlm. 98.

[11] J. Maitron, Le mouvement anarchiste en France [Gerakan Anarkis di Prancis] (Paris: F. Maspero, 1975), vol. Aku p. 421.

[12] Louis Gilloux, Cripure (Paris: Gallimard, 1962); pada Palante dan Nietzsche, lih., M. Onfray, Georges Palante, essai sur un Nietzschéen de gauche [Georges Palante: Essay on a Left-Nietzschean] (Bédée: ditions Folle Avoine, 1989).

[13] S. Kofman, *Explosion I De l'"Ecce Homo" de Nietzsche* (Paris: Edisi Galilee, 1992), terjemahan bahasa Inggris. Ledakan (London: Continuum/Athlone, 1999); M. Haar, Nietzsche et la métaphysique (Paris: Gallimard, 1993), terjemahan bahasa Inggris. Nietzsche dan Metafisika (Albany: SUNY Press, 1996).

[14] Ibid., hal. 27.

[15] C. Harmel (seorang pasifis yang bersatu dengan Pétain dan bekerja sama dengan Jerman selama perang), Histoire de l'anarchie, des origines 1880 [A History of Anarchy From Its Origins to 1880] (Paris: ditions Champ Libre, 1984), hlm. 159, 435.

[16] R. Catini, "Marx, Stirner et son temps," dalam Max Stirner (Paris: L'Age d'Homme, 1979), hlm. 73 dst .

[17] K. Jaspers, Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity (Paris: Gallimard, 1950). terjemahan bahasa inggris (Tucson: University of Arizona Press, 1965); awalnya Nietzsche; Einführung in das Verständnis seines Philosophierens (Berlin: W. de Gruyter, 1936); K. Löwith, Nietzsche: Filosofi Pengembalian Abadi (Paris: Calmann-Lévy, 1991). terjemahan bahasa inggris (Berkeley: University of California Press, 1997); aslinya Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1935/1956). Untuk Bataille dan Klossowski, lih., ulasan Acéphale , Januari 1937.

[18] Tanpa berbicara tentang serangan kekerasan Nietzsche terhadap "anarkisme", seperti yang digambarkan dalam tulisan-tulisan Dühring, khususnya.

[19] Bdk., Daniel Colson, Anarko-sindikalisme et komunisme, Saint-Etienne 1920-1925 [Anarkosindikalisme dan Komunisme di Saint-Etienne , 1920-25], CEF-ACL (Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint -Etienne, 1986).

[20] Tentang pertentangan antara "hukum" pekerja, internal aksi pekerja, ekspresi sadar dari "kekuatan" yang membentuknya, dan "hukum" Negara dan masyarakat borjuis, di luar kehidupan kelas pekerja, lih., dalam apa yang menyangkut pemikiran Proudhon, P. Ansart, Naissance de l'anarchisme [The Birth of Anarchism] (Paris: Presses Universitaires de France, 1970), hlm. 128 dst ., dan Marx et l dari penulis yang sama 'anarchisme [Marx and Anarchism] (Paris: Presses Universitaires de France, 1969), hlm. 314 dst .

[21] M. Löwy, Rédemption et utopie, le judaïsme libertaire en Europe centrale (Paris: Presses Universitaries de France, 1988), terjemahan bahasa Inggris. Penebusan dan Utopia: Yudaisme Libertarian di Eropa Tengah (London: Athlone, 1992).

[22] Bdk., J. Grave, La société mourante et l'anarchie [Masyarakat Sekarat dan Anarki] (Paris: Stock, 1893).

[23] Gilles Deleuze, Nietzsche (Paris: Presses Universitaries de France, 1965), hlm. 25. terjemahan bahasa Inggris. dalam Imanensi Murni : Esai tentang Kehidupan (New York: Zone Books, 2001).

[24] Ibid., hal. 12.

[25] Ibid., hal. 29.

[26] Tentang gagasan Proudhonian tentang "hasil," lih., PJ Proudhon, De la Justice dans la Révolution et dans l'Église [Tentang Keadilan dalam Revolusi dan Gereja] (Paris: Rivière, 1932), vol. III, hlm. 409 dst.

[27] Bruno Latour, Nous n'avons jamais été modernes, essai d'anthropologie symétrique (Paris: ditions La Découverte, 1991), terjemahan bahasa Inggris. Kami Tidak Pernah Modern (Cambridge: Harvard University Press, 1993).

[28] Sebuah mayoritas sempit memilih bahwa sekretaris dicabut dari kantornya.

[29] Proudhon, De la Justice , jilid. III, hal. 71.

[30] Bdk., Daniel Colson, “Anarcho-syndicalisme et pouvoir,” dalam Un anarchisme contemporain Venise 1984 [An Anarchism for Today: Venice 1984], vol. saya, 1985; dan “La Science anarchiste” dalam Réfractions , no. 1 Desember 1997.

[31] Deleuze, Nietzsche , hal. 98.

[32] Ibid., hal. 114.

[33] Ibid., hal. 83.

[34] Ibid., hal. 84.

[35] E. Coeurderoy, Oeuvres [Karya] (Paris: Stok, 1910), vol. Aku p. 11.

[36] Friedrich Nietzsche, Twilight of the Idols , dalam Oeuvres philosophiques complètes (Paris: Gallimard), vol. VIII, hal. 75. terjemahan bahasa Inggris. (New York: Penguin, 1968).

[37] Nietzsche, Jadi Berbicara Zarathustra , dalam Oeuvres philosophiques complètes , vol. VI, “Pada Idola Baru,” hal. 61. Terjemahan bahasa Inggris. (New York: Penguin, 1954).

[38] Ibid., “De grands évènements” [“Pada Peristiwa Besar”], hal. 152.

[39] “Pikiran dengan curang memperkenalkan Wujud sebagai penyebab dan hal ini terjadi di mana-mana. Ia hanya melihat tindakan dan makhluk aktif di mana-mana, ia percaya pada kehendak sebagai penyebab; ia percaya pada 'ego', pada 'ego' sebagai Wujud, pada 'ego' sebagai substansi.” Nietzsche, Twilight of the Idols , hal. 78.

[40] Deleuze, Nietzsche , hal. 84.

[41] Tentang hal ini, ibid., hlm. 157-58.

[42] Ibid.

[43] Ibid., hal. 153.

[44] Gilles Deleuze, Différence et répétition (Paris: Presses Universitaires de France, 1968), hlm. 56. terjemahan bahasa Inggris. Perbedaan dan Pengulangan (New York: Columbia University Press, 1995).

[45] Ibid., hal. 55. Apapun motif taktis dan status hukum mereka, beginilah cara kita dapat berpikir, secara teoretis atau konkrit, baik “federalisme” Proudhonian dan kewajiban sindikalis revolusioner untuk memberikan, dalam kongres mereka, suara yang sama kepada semua serikat buruh, betapapun besar atau kecil.

[46] PJ Proudhon, La Guerre et la Paix [Perang dan Perdamaian], Oeuvres complètes , hlm. 32.

[47] PJ Proudhon, De la Création de l'Ordre [Tentang Penciptaan Ketertiban], hal. 241 dan De la Justice [Tentang Keadilan], vol. III, hal. 89.

[48] Ibid., hal. 175.

[49] Victor Griffuelhes, Le syndicalisme révolutionnaire [Sindikalisme Revolusioner] (Paris: CNTAIT, nd [1910]), hlm. 2.

[50] Dari Bergson ke Sorel, masuk ke M. Blondel.

[51] Grifffuelhes, ibid., hal. 2.

[52] Ibid., hal. 3.

[53] “Menolak mereka akan membingungkan berbagai faktor: gerakan, tindakan (dll).” Ibid.

[54] Ibid., hal. 4.

[55] Ibid., hal. 3.

[56] Emile Pouget, L'Action Directe (Paris: ditions CNT-AIT, nd), hlm. 23.

[57] Ibid., hal. 11.

[58] Lihat Emma Goldman, Living My Life (New York: Dover Publications, 1970).

[59] Informasi disediakan oleh Candace Falk, Editor/Direktur Emma Goldman Papers Project, University of California di Berkeley.

[60] Goldman, Menjalani Hidupku , hal. 172ff.

[61] Ibid., hal. 172.

[62] Lihat Roger Cardinal, Ekspresionisme (London: Paladin, 1984), passim.

[63] Goldman, Menjalani Hidupku , hal. 172.

[64] Ibid.

[65] Ibid.

[66] Ibid., hal. 193-94.

[67] Ibid., hal. 194.

[68] Ibid., hal. 195.

[69] Lihat Lampiran.

[70] O. Shilling, “Emma Goldman in Philadelphia,” Free Society , 13 Maret 1898.

[71] Ibid.

[72] Pendahuluan, Alix Kates Shulman, ed., Red Emma Speaks: Tulisan dan Pidato yang Dipilih (London: Wildwood House, 1979), hlm. 14.

[73] Goldman, Kata Pengantar, Anarkisme dan Esai Lainnya (New York: Dover Publications, 1969), hlm. 41-43.

[74] Ibid., hal. 44.

[75] Ibid.

[76] Goldman, ' Kegagalan Kekristenan ,' Red Emma Speaks , hal. 186.

[77] Ibid., hal. 186-87.

[78] Lihat Lampiran.

[79] Lihat Lampiran.

[80] Goldman, Kata Pengantar, Anarkisme dan Esai Lainnya , hlm. 44-45.

[81] Lihat Lampiran.

[82] David Leigh, “Emma Goldman in San Francisco,” Mother Earth , Oktober, 1915, hlm. 278-79.

[83] Ibid.

[84] Materi asli dari kuliah ini disimpan di Divisi Manuskrip Perpustakaan Umum New York, seperti yang dicatat oleh Alix Kates Shulman dalam kata pengantarnya untuk Bagian Kedua dari Red Emma Speaks , hal. 103. Shulman menyatakan teks ini sekitar tahun 1912.

[85] Goldman, " Kecemburuan: Penyebab dan Penyembuhan yang Mungkin ," Red Emma Speaks , hlm. 168-69.

[86] Lihat Lampiran.

[87] Harry Boland, "Dua Hari di Philadelphia" di Ibu Pertiwi , Desember 1915, hal 342.

[88] Ibid.

[89] Sangat menarik dalam konteks ini untuk dicatat bahwa banyak kuliah Goldman diberikan pada kesempatan terpisah dalam bahasa Yiddish. Ini tampaknya menunjukkan bahwa sementara mendukung proyek Nietzschean tentang transvaluasi semua nilai, termasuk penolakan terhadap tradisi dan agama, dia tetap mempertahankan rasa kontinuitas budaya tertentu. Lihat Menjalani Hidupku , passim.

[90] " Individu, Masyarakat dan Negara " dalam Red Emma Speaks , hal. 94.

[91] Ibid., hal. 89.

[92] Ibid.

[93] Lihat Lampiran.

[94] Lihat Linnie Blake, "A Jew, A Whore, A Bomber: Becoming Emma Goldman, Rhizomatic Intellectual" dalam Angelaki 2:3 (1997), hlm. 179-90.

[95] Lihat Roger Kardinal, passim.

[96] Goldman, " Proletar Intelektual " dalam Red Emma Speaks , hal 178.

[97] Goldman, Menjalani Hidupku , hal. 194.

[98] "Bagi India, Perang Besar adalah Konflik Sipil," New York Tribune , 5 Maret 1916, dt. 5, hal. 2.

[99] Roger Lipsey, Coomaraswamy 3: Kehidupan dan Pekerjaannya (Princeton: Princeton University Press, 1977), hlm. 124.

[100] Ibid., hal. 123.

[101] Allan Antliff, Modernisme Anarkis: Seni, Politik, dan Avant-Garde Amerika Pertama (Chicago: University of Chicago Press, 2001).

[102] Lipsey, Coomaraswamy 3 , hlm. 9-11.

[103] Ibid., hal. 14.

[104] S. Durai Raja Singam, ed., Ananda Coomaraswamy: Mengingat dan Mengingat Lagi dan Lagi (Kuala Lumpar: S. Durai Raja, 1974), hlm. 4.

[105] 8 Ibid., hlm. 15, 76.

[106] Lipsey, Coomaraswamy 3 , hal. 22.

[107] Ibid., hal. 26.

[108] Partha Mitter, Seni dan Nasionalisme di India, 1850-1922 (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), hlm. 235.

[109] Ruth L. Bohan, “Katherine Dreier and the Spiritual in Art,” The Spiritual Image in Modern Art , ed. Kathleen J. Regier (Wheaton: Theosophical Publishing House, 1987), hlm. 57.

[110] Stephen N. Hay, Ide Asia Timur dan Barat: Tagore and His Critics in Japan, China, and India (Cambridge: Harvard University Press, 1908), pv

[111] Coomaraswamy, Seni Sinhala Abad Pertengahan (Broad Campden: Essex House Press, 1908), pv

[112] Lipsey, Coomaraswamy 3 , hal. 89.

[113] Ananda Coomaraswamy, Essays in National Idealism (Colombo: Colombo Apothecaries Co. Ltd., 1909), hlm. Ii-iii.

[114] Ibid., hal. ii.

[115] Ibid., 41. Konsepsi Coomaraswamy tentang impor oposisi dari etika agama ini vis--vis kapitalisme industri diringkas dalam pengantar tahun 1916 untuk Buddha dan Injil Buddhisme di mana ia membandingkan keyakinan "Asiatik" bahwa hanya masyarakat yang berdasarkan tatanan moral dan tanggung jawab bersama dapat memperoleh “buah kehidupan” dengan “kompetisi laissez-faire dan penegasan diri” masyarakat Eropa kontemporer. Ananda Coomaraswamy, Buddha and the Gospel of Buddhism (New York: Harper and Row Publishers, 1964), hlm. Vi-vii.

[116] Coomaraswamy, Seni Sinhala Abad Pertengahan , hlm. vi.

[117] Ibid., hal. vii.

[118] Ibid., hal. ix.

[119] Coomaraswamy, Esai dalam Idealisme Nasional , hal. 82.

[120] Ibid., hal. 84.

[121] Ibid., hal.96-108.

[122] Awalnya diterbitkan sebagai pamflet terpisah pada tahun 1907, “Makna Perjuangan yang Lebih Dalam” adalah esai utama dalam Essays in National Idealism . Lihat Coomaraswamy, Essays in National Idealism , hlm. 1-6.

[123] Ibid., hlm. 74-75.

[124] Lipsey, Coomaraswamy 3 , hlm. 258-64. Lihat, misalnya, Ananda Coomaraswamy, The Indian Craftsman , dengan kata pengantar oleh CR Ashbee (London: Longmans, Green and Co., 1950), hlm. 355-357.

[125] William Morris, “Makna Perjuangan yang Lebih Dalam,” Surat-Surat William Morris kepada Keluarga dan Teman-temannya , ed. Philip Henderson (London: Longmans, Green and Co., 1950), hlm. 355-57. Surat kepada surat kabar Daily Chronicle ini kemudian dicetak ulang sebagai pamflet oleh Hammersmith Socialist Society.

[126] Morris, Harapan dan Ketakutan untuk Seni (London: Longmans, Green and Co., 1882), hlm. 66.

[127] Ibid., hal. 52.

[128] Tentang dukungan Ashbee untuk Coomaraswamy, lihat CR Ashbee, “Kata Pengantar,” The Indian Craftsman , hal. V-xv.

[129] Antliff, Anarkis Modernisme , hlm. 77-78.

[130] Ibid., hal. 131-32.

[131] AJ Penty, Pasca-Industrialisme (New York: The Macmillan Company, 1922), hlm. 14.

[132] Carlo Mongardini berpendapat bahwa kemajuan, dengan gagasannya tentang "rute pembangunan yang mengarah dari sekarang ke masa depan," menyiratkan adanya sistem sosial yang stabil di mana "kemajuan terkait erat dengan gagasan budaya dan tradisi." Coomaraswamy menggunakan konsep yang kuat ini untuk memberikan landasan historis yang kokoh bagi nilai-nilai dan praktik sosial masa depan pasca-industri di masa lalu abad pertengahan Eropa dan masa kini non-industri India. Ini pada gilirannya membingkai praktik budaya dan sosial yang membentuk kontinum progresif dari masa lalu ke masa kini secara global, berbeda dengan bingkai "kemajuan" Eurosentris yang sempit di bawah kapitalisme industri abad kesembilan belas. Lihat Carlo Mongardini, “Dekadensi Modernitas: Delusi Kemajuan dan Pencarian Kesadaran Sejarah,”Memikirkan Kembali Kemajuan: Gerakan, Kekuatan, dan Gagasan di Akhir Abad ke-20 , eds. Jeffrey C. Alexander dan Piotr Sztompka (Boston: Unwin Hyman, 1990), hlm. 53-54.

[133] Penty, Pasca-Industrialisme , hal. 16.

[134] Ibid., hal. 29.

[135] Abad pertengahan yang kuat dari Penty telah dieksplorasi dalam Edward J. Kiernan, Arthur J. Penty: His Contribution to Social Thought (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1941).

[136] Coomaraswamy, “The Purpose of Art,” The Modern Review 13 (Juni, 1913), hlm. 606.

[137] Coomaraswamy, Tarian Siwa , hal. 137.

[138] Ibid.

[139] Ibid., 138. Peter Kropotkin, " Anarchism " dan " Anarchist-Communism: Its Basis and Principles " (London: Freedom Press, 1987), hlm. 23-59.

[140] Dalam teori komunisme anarkis Kropotkin, gotong royong spontan adalah salah satu landasan masyarakat anarkis masa depan. Lihat Peter Kropotkin, Mutual Aid (Montreal: Black Rose Books, 1989), hlm. 223-24.

[141] Coomaraswamy, Tarian Siva (New York: Dover Press, 1972) hal. 138.

[142] Ibid., hal. 115.

[143] Ibid., hal. 118.

[144] Ibid., hal. 116.

[145] Ibid., hal. 120.

[146] Coomaraswamy, "Love and Art," The Modern Review 17 (Mei, 1915), hlm. 581.

[147] Lawrence J. Rosán, "Proclus and the Tejobindu Upaisad," Neo-Platonisme dan Pemikiran India , ed. R. Baine Harris (Albany: SUNY Press, 1982), hlm. 45.

[148] Lihat, misalnya, diskusi tentang romantisme dalam Micheal Löwry, "Consumed by Night's Fire: The Dark Romanticism of Guy Debord," Radical Philosophy 87 (Januari/Februari 1998), hlm. 31-34. Lihat juga David Craven, Abstrak Ekspresionisme sebagai Kritik Budaya: Perbedaan Pendapat Selama Periode McCarthy (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), hlm. 151-69. Tentang Marxisme dan industrialisme kapitalis, lihat Jean Baudrillard, The Mirror of Production (St. Louis: Telos Press, 1975).

[149] Lihat Murray Feshbach dan Alfred Friendly Jr., Ecocide in the USSR: Health and Nature Under Siege (New York: Basic Books, 1992) dan Judith Shapiro, Mao's War Against Nature: Politics and the Environment in Revolutionary China (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

[150] Coomaraswamy, "Yayasan Keagamaan Kehidupan dan Seni," Esai dalam Pasca-Industrialisme: Simposium dan Nubuat , eds. Ananda Coomaraswamy dan AJ Penty (London: Foulis, 1914), np

[151] Lihat, misalnya Twilight of the Idols , dalam Walter Kaufmann, trans. dan ed., The Portable Nietzsche (New York: Viking Press, 1968), hlm. 534; Antikristus dalam Kaufmann, The Portable Nietzsche , hlm. 647-48.

[152] Perlu dicatat bahwa ini bukan jenis aristokrasi Burkian, dengan komponen tradisi yang kuat, tetapi gagasan aristokrasi terbuka, lebih konsisten dengan Plato yang dideontologi.

[153] Bruce Detwiler, Nietzsche dan Politik Radikalisme Aristokrat (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

[154] Lawrence J. Hatab, A Nietzschean Defence of Democracy (Chicago: Open Court, 1995).

[155] Friedrich Nietzsche, Jadi Berbicara Zarathustra , dalam Kaufmann, The Portable Nietzsche , hal. 161.

[156] Nietzsche, Kelahiran Tragedi dan Silsilah Moral , trans. Francis Golffing (New York: Doubleday Anchor, 1956), hlm. 10.

[157] Nietzsche, On the Genealogy of Morals and Ecce Homo , trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1989).

[158] Nietzsche juga mengakui bahwa ada kekuatan-kekuatan yang bekerja mengikis kelangsungan keberadaan negara-bangsa; lihat Human all too Human , hlm. 61-62.

[159] Nietzsche, Kelahiran Tragedi dan Silsilah Moral , 24.

[160] Nietzsche, Kehendak untuk Berkuasa , terjemahan. Walter Kaufmann (New York: Vintage Press, 1968), 816.

[161] Nietzsche, The Will to Power , 812.

[162] Nietzsche, Kelahiran Tragedi dan Silsilah Moral ; Nietzsche, The Will to Power , 798.

[163] Nietzsche, Kelahiran Tragedi dan Silsilah Moral , 25.

[164] Ibid., 4, 16.

[165] Ibid., 1.

[166] Ibid., 24.

[167] Lihat kritik terhadap Marx dalam Jacques Derrida's Positions (Chicago: University of Chicago Press, 1981).

[168] Nietzsche, Melampaui Baik dan Jahat , terj. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1966), 295.

[169] Nietzsche, Kelahiran Tragedi dan Silsilah Moral , 25.

[170] Ibid., 2.

[171] Ibid., 7.

[172] Ibid., 1.

[173] Lihat Kata Pengantar Tahun 1886 untuk The Birth of Tragedy , berjudul “Backward Glance.”

[174] “Tentang Kebenaran dan Kebohongan dalam Pengertian Nonmoral,” dalam Nietzsche Selections , ed. Richard Schacht (New York: Macmillan, 1993), hal. 49.

[175] Nietzsche, The Will to Power , 480.

[176] Ibid., 480.

[177] Ibid., 494.

[178] Nietzsche, Kebijaksanaan yang Menyenangkan , terjemahan. Thomas Common (New York: Frederick Ungar, 1960), 109.

[179] Ibid., 110.

[180] Nietzsche, The Will to Power , 584.

[181] Ibid., 862.

[182] Ibid., 481.

[183] Nietzsche, On the Genealogy of Morals and Ecce Homo , hal. 26.

[184] Nietzsche, “Tentang Kebenaran dan Kebohongan dalam Pengertian Nonmoral,” hal. 47.

[185] Nietzsche, Jadi Berbicara Zarathustra , hal. 328.

[186] Nietzsche, The Will to Power , 506.

[187] Nietzsche, “Tentang Kebenaran dan Kebohongan dalam Pengertian Nonmoral,” hal. 48.

[188] Nietzsche, The Will to Power , 522.

[189] Nietzsche, On the Genealogy of Morals and Ecce Homo , hal. 45.

[190] Nietzsche, "Tentang Kebenaran dan Kebohongan dalam Pengertian Nonmoral," hal. 49.

[191] Ibid., hal. 52.

[192] Ibid.

[193] Ibid., hal. 50.

[194] Ibid.

[195] Ibid., hal. 51.

[196] Nietzsche, Kebijaksanaan yang Menyenangkan , 110.

[197] Nietzsche, “Tentang Kebenaran dan Kebohongan dalam Pengertian Nonmoral,” hal. 49.

[198] Nietzsche, Kebijaksanaan yang Menyenangkan , 481.

[199] Ibid., 484.

[200] Ibid., 485.

[201] Ibid.

[202] Ibid., 488.

[203] Immanuel Kant, "Yayasan Metafisik Moral," dalam Filsafat Kant , ed. Carl Friedrich, (New York: Random House, 1977), hlm. 187.

[204] Nietzsche, Antikristus , 14.

[205] Nietzsche, On the Genealogy of Morals and Ecce Homo , hal. 69.

[206] Nietzsche, Melampaui Baik dan Jahat , 21.

[207] Nietzsche, On the Genealogy of Morals and Ecce Homo , hlm. 24-26.

[208] Nietzsche, Twilight of the Idols , dalam Schacht, Nietzsche Selections , hal. 315.

[209] Nietzsche, Melampaui Baik dan Jahat , 187.

[210] Nietzsche, On the Genealogy of Morals and Ecce Homo , hlm. 28-38.

[211] Nietzsche, The Will to Power , 146.

[212] Nietzsche, On the Genealogy of Morals and Ecce Hom o, p. 35.

[213] Nietzsche, Twilight of the Idols , di Schacht, Nietzsche Selections , hal. 311.

[214] Nietzsche, The Will to Power , 635–36.

[215] Nietzsche, Twilight of the Idols , dalam Schacht, Nietzsche Selections , hal. 311.

[216] Nietzsche, On the Genealogy of Morals and Ecce Homo , hlm. 90-92.

[217] Nietzsche, Antikristus , 8.

[218] Nietzsche, Antikristus , 26.

[219] Nietzsche, Kebijaksanaan yang Menyenangkan , hal. 314, dan dalam The Antichrist , hal. 598.

[220] Nietzsche, The Will to Power , 144.

[221] Nietzsche, On the Genealogy of Morals and Ecce Homo , hlm. 84-85.

[222] Nietzsche, The Will to Power , 717.

[223] Nietzsche, On the Genealogy of Morals and Ecce Homo , hlm. 80-82.

[224] Meskipun, perlu dicatat bahwa Nietzsche menegaskan bahwa semua orang hebat adalah penjahat dalam kaitannya dengan waktu mereka. Lihat Nietzsche, The Will to Power , 736.

[225] Nietzsche, On the Genealogy of Morals and Ecce Homo , hal. 46-47.

[226] Ibid., hal. 96.

[227] Nietzsche, Kebijaksanaan yang Menyenangkan , hal. 315.

[228] Nietzsche, The Will to Power , 765.

[229] Nietzsche, Kelahiran Tragedi dan Silsilah Moral , 4.

[230] Hatab, A Nietzschean Defence of Democracy , hal. 4.

[231] Ibid., hal. 117.

[232] Ibid., hal. 125.

[233] Ibid., hal. 232.

[234] Nietzsche, Melampaui Baik dan Jahat , 241.

[235] Nietzsche, Jadi Berbicara Zarathustra , hal. 160.

[236] Nietzsche, The Will to Power , 78.

[237] Ibid., 256.

[238] Ibid., 251.

[239] Nietzsche, Twilight of the Idols , di Kaufmann, The Portable Nietzsche , hal. 543.

[240] Nietzsche, The Will to Power , 156.

[241] Ibid., 752.

[242] Ibid., 864.

[243] Ibid., 20, 30.

[244] Ibid., 784.

[245] Nietzsche, Twilight of the Idols , di Kaufmann, The Portable Nietzsche , hal. 534.

[246] Ibid., hal. 534.

[247] Nietzsche, Twilight of the Idols , di Schacht, Nietzsche Selections , hal. 317.

[248] Nietzsche, On the Genealogy of Morals and Ecce Homo , hlm. 71-72.

[249] Nietzsche, The Will to Power , 936.

[250] Ibid., 383.

[251] Nietzsche, On the Genealogy of Morals and Ecce Homo , hal. 76.

[252] Nietzsche, The Will to Power , 679.

[253] Nietzsche, Jadi Berbicara Zarathustra , hlm. 161-62.

[254] Nietzsche, Penggunaan dan Penyalahgunaan Sejarah , trans. Adrian Collins (New York: Macmillan, 1988), hlm. 61.

[255] Ibid., hal. 44.

[256] Nietzsche, The Will to Power , 866.

[257] Nietzsche, Penggunaan dan Penyalahgunaan Sejarah , hal. 59.

[258] Andrew M. Koch, " Poststrukturalisme dan Basis Epistemologis Anarkisme ," dalam Filsafat Ilmu Sosial . 23 (3) 327-51, 1993, hlm. 339.

[259] Nietzsche, The Will to Power , 958.

[260] Nietzsche, Jadi Berbicara Zarathustra , hal. 198.

[261] Ibid., hal. 199.

[262] Ibid.

[263] Gilles Deleuze, Pensiero Nomade [Pemikiran Nomadik], It. trans. di Aut-Aut no. 226, 1996.

[264] Bdk . Franco Riccio, Verso un pensare nomade [Menuju Pemikiran Nomadik] (Milan: Franco Angeli, 1997).

[265] Isabelle Stengers, Da una sciencza all'altra. Concetti nomadi [Dari Satu Ilmu ke Ilmu Lain: Konsep Nomadik] (Firenze: Hopefulmonster, 1988).

[266] Bnd . Friedrich Nietzsche, "Bagaimana Dunia Nyata Akhirnya Menjadi Mitos" di Twilight of the Idols , It. trans. dalam G. Colli & M. Montanari, eds., Opere (Milano: Adelphi), vol. VI, tomo III, hlm. 75-76. terjemahan bahasa inggris (New York: Penguin, 1968).

[267] Bnd . Ilya Prigogine, Dari Menjadi Menjadi , Itu. trans. (Torino: Einaudi, 1986). Aslinya dalam bahasa Inggris (New York: WH Freeman, 1980).

[268] Nietzsche, Demikianlah Berbicara Zarathustra , It. trans. di Opere , vol. VI, tomo 1, hal. 320. Terjemahan bahasa Inggris. (New York: Penguin, 1954).

[269] Nietzsche, Melampaui Kebaikan dan Kejahatan , . 146, Itu. trans. di Opere , vol. VI, tomo II, hal. 79. terjemahan bahasa Inggris. (New York: Vintage, 1989).

[270] Bnd . Nietzsche, Smtliche Briefe [Kumpulan Surat], G. Colli & M. Montinari, eds. (München, Berlin: Walter de Gruyter, 1986), hlm. 571-77. Untuk literatur tentang Nietzsche, lihat HW Reichert & K. Schlechta, International Nietzsche Bibliography (Chapel Hill: UNC Press, 1968), yang sama diperbarui ke 1971 di MA Stefani, Nietzsche di Italia. Rassegna bibliografica (1893-1970) [Nietzsche in Italian: Collected Bibliography] (Roma: Ca, 1975); G. Vattimo, Introduzione a Nietzsche (Bari: Laterza, 1985).

[271] Bnd . Gilles Deleuze & Felix Guattari, Seribu Dataran Tinggi , It. trans. (Roma: Istituto Enciclopedia Italiana, 1987), hlm. 80-81. terjemahan bahasa inggris (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1987); awalnya Mille Plateaux (Paris: Editions de Minuit, 1980).

[272] Ibid, hal. 23.

[273] Lihat E. Morin, “Una politica per l'éta planetaria” [“A Politics for the Planetary Age”], di Pluriverso , no. 1 Desember 1995, hal. 13.

[274] Deleuze & Guattari, Seribu Dataran Tinggi , vol. II, hlm. 547-49.

[275] Ibid, khususnya jilid. saya, bagian pertama.

[276] Bnd . Gilles Deleuze & Claire Parnet, Dialog , It. trans. (Milano: Feltrinelli, 1980), hal. 16. terjemahan bahasa Inggris. (New York: Columbia University Press, 1987); awalnya Dialog (Paris: Flammarion, 1977).

[277] Bnd . Martin Heidegger, Was ist das—die Philosophie (Pfullingen: Günther Neske, 1956). terjemahan bahasa inggris Apa itu Filsafat (New York: Twayne Publishers, 1958).

[278] Lihat Theodor Adorno, “Eredità” dalam Minima moralia , It. trans. (Torino: Einaudi, 1954), hal. 154. Terjemahan bahasa Inggris. (London: New Left Books, 1974); awalnya Minima moralia (Berlin: Suhrkamp Verlag, 1951).

[279] Bdk., di samping apa yang telah dikutip Deleuze, O. Costa de Beauregard, Le second principe de la science du temps [Prinsip Kedua Ilmu Waktu] (Paris: Seuil, 1963).

[280] Tindakan kombinasi dari pengembaraan saya di antara lipatan formulasi Heidegger (lih., Heidegger, Apa itu Filsafat) dan Deleuze di Logique du sens (Paris: Editions de Minuit, 1968); terjemahan bahasa inggris Logika Rasa (New York: Columbia University Press, 1990).

[281] Bnd . Heidegger, Identitat und Differenz (Pfullingen: Günther Neske, 1957). terjemahan bahasa inggris Identitas dan Perbedaan (New York: Harper and Row, 1968).

[282] Antonin Artaud, “Theatre and Culture” dalam The Theatre and Its Double , It. trans. (Torino: Einaudi, 1968), hal. 113. Terjemahan bahasa Inggris. (New York: Grove Press, 1958); aslinya Le Théâtre et son double (Paris: Gallimard, 1938).

[283] Jacques Derrida, Menulis dan Perbedaan , It. trans. (Torino: Einaudi, 1982), hal. 360. Terjemahan bahasa Inggris. (Chicago: Pers Universitas Chicago, 1978); awalnya l'écriture et perbedaan (Paris: Seuil, 1967).

[284] Max Horkheimer & Theodor Adorno, Dialektika Pencerahan , It. trans. (Torino: Einaudi, 1966), hal. 3. terjemahan bahasa Inggris. (New York: Continuum, 1973; Stanford: Stanford University Press, 2002); aslinya Dialektik der Aufklärung (New York: Asosiasi Ilmu Sosial, 1944).

[285] Nietzsche, Ilmu Gay , 108, III, dalam Opere , vol. V, tomo II, hal. 117. Terjemahan bahasa Inggris. (New York: Vintage, 1974).

[286] Ibid, 125, “Orang Gila,” hal. 130.

[287] Untuk pembahasan lebih lanjut tentang poin ini, lihat Riccio, ibid.,, mulai dari hal. 51.

[288] Nietzsche, Ilmu Gay , 108.

[289] Bnd . Deleuze, “Post-scriptum sur les societés de contrôle” dalam Pourparlers 1972-1990 (Paris: Editions de Minuit, 1990), hlm. 240-47. terjemahan bahasa inggris “Postscript on Societies of Control” dalam Negosiasi (New York: Columbia University Press, 1995).

[290] Sebuah indikasi dari pengertian di mana hal itu mungkin terjadi dengan menempatkan pertimbangan Manusia yang Terlalu Manusiawi dan Tidak Aktual .

[291] Bdk . Deleuze & Guattari, A Thousand Plateaus , di mana perbedaan antara 'ruang halus' keinginan dan 'ruang lurik' kekuasaan dianalisis, bersama dengan ikatan khusus mereka dengan konvertibilitas timbal balik.

[292] Riccio, ibid., hal. 14.

[293] Bnd . Stephen Jay Gould, Time's Arrow: Mitos dan Metafora dalam Penemuan Waktu Geologi , It. trans. (Milano: Feltrinelli, 1989), hal. 21. Berasal dari bahasa Inggris (Cambridge: Harvard University Press, 1987).

[294] Pierre Klossowski, Nietzsche dan Lingkaran Setan , It. trans. (Milano: Adelphi, 1981), hal. 121. Terjemahan bahasa Inggris. (Chicago: University of Chicago Press, 1997); aslinya Nietzsche et le cercle vicieux (Paris: Mercure de France, 1969).

[295] Nietzsche, Ilmu Gay , 374, di Opere , hal. 253. Terjemahan bahasa Inggris. (New York: Vintage, 1989).

[296] Nietzsche, Beyond Good and Evil , 289, dalam Opere , hlm. 200-201.

[297] Bnd . Carlo Sini, Semiotica e filosofia [Semiotika dan Filsafat] (Bologna: Il Mulino, 1991).

[298] Bnd . Prigogine, From Being to Becoming , hal. 120, 225.

[299] Ibid., hal. 227. Dalam teks Prigogine, akhir adalah dunia.

[300] Terminologi diperkenalkan oleh Deleuze & Guattari di Seribu Dataran Tinggi , mulai dari hal. 10, untuk menunjuk arah yang diambil oleh multiplisitas masuk dan keluar rimpang nyata, diversifikasi model perwakilan yang berfungsi dengan menekankan kembali apa yang sudah terbentuk dan dibangun.

[301] Bdk . Francois Jacob, Logika Kehidupan: Sejarah Keturunan , Itu. trans. (Torino: Einaudi, 1970), hal. 215. Terjemahan bahasa Inggris. (Princeton: Princeton University Press, 1993); aslinya La logique du vivant, une histoire de l'hérédité (Paris: Gallimard, 1970).

[302] “Kami pada umumnya bukanlah gerendel waktu, tetapi sebaliknya kami adalah anak-anaknya.” Ilya Prigogine, Akhir Kepastian: Waktu, Kekacauan, dan Hukum Alam Baru, Itu. trans. (Torino: Bollati Boringhieri, 1997), hlm. 12-13. terjemahan bahasa inggris (New York: Pers Bebas, 1997); awalnya La fin des certitudes (Paris: Odile Jacob, 1996).

[303] Nietzsche, "The 'Kemanusiaan' dari Masa Depan," 337, The Gay Science , di Opere , hal. 196.

[304] Nietzsche, Kelahiran Tragedi , dalam Opere , vol. III, tomo I, hal. 70. Terjemahan bahasa Inggris. (New York: Vintage, 1967).

[305] Theodor W. Adorno, Dialektika Negatif , It. trans. (Torino: Einaudi, 1970), hal. 208. Terjemahan bahasa Inggris. (New York: Continuum, 1973); awalnya Dialektik Negatif (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1966).

[306] Friedrich Nietzsche, The Will to Power , 516, It. trans. (Milano: Bompiani, 1992), hal. 284. Terjemahan bahasa Inggris. (New York: Vintage, 1967).

[307] “Perangkat internal kesadaran adalah alat untuk mengabstraksikan dan menyederhanakan—tidak berorientasi pada kesadaran, tetapi menuju dominasi atas hal-hal: 'tujuan' dan 'cara' sangat jauh dari esensi menurut 'konsep.' Dengan 'akhir' dan dengan 'sarana' kita merebut konsep (atau menciptakan proses yang dapat menangkapnya), tetapi, dengan 'konsep' kita merebut 'hal' yang membentuk proses.” (Ibid., 503).

[308] Ibid., 303.

[309] Gilles Deleuze, Nietzsche dan Filsafat , It. trans. (Milano: Feltrinelli, 1992), hal. 175. Terjemahan bahasa Inggris. (New York: Columbia University Press, 1983); aslinya Nietzsche et la philosophie (Paris: Presses Universitaires de France, 1962).

[310] Nietzsche, ibid., 12.

[311] Deleuze, Perbedaan dan Pengulangan , It. trans. (Bologna: Il Mulino, 1971), hal. 114. Terjemahan bahasa Inggris. (New York: Columbia University Press, 1994); aslinya Différence et répetition (Paris: Presses Universitaires de France, 1976). “Dunia kembalinya yang kekal adalah dunia dalam keadaan intensitas, dunia perbedaan, yang tidak mengandaikan Yang Esa atau Identik, tetapi yang dibangun di

atas makam satu Tuhan seperti di atas reruntuhan ' saya" dari identitas."—Gilles Deleuze, "The Conclutions on the Will to Power and the Eternal Return," It. trans. il Verri , tidak. 39/40, 1972, hlm. 77. Terjemahan bahasa Inggris. di Kepulauan Gurun dan Teks Lainnya: 1953-1974, ed. David Lapoujade (New York, Los Angeles: Semiotext[e], 2004]; aslinya, "Sur la volonté de puissance et l'éternel retour," di Cahiers de Royaumont, no. VI; Nietzsche (Paris: Editions de Minuit, 1967).

[312] Gilles Deleuze & Felix Guattari, Apa itu Filsafat? , Dia. trans. (Torino: Einaudi, 1996), hlm. 64-65. terjemahan bahasa inggris (London: Verso, 1994); awalnya, Qu'est-ce que la philosophie? (Paris: Edisi de Minuit, 1991). "La libert deriva dall'alea"—Georges Bataille, On Nietzsche , It. trans. (Bologna: Cappelli, 1980), hal. 145. Terjemahan bahasa Inggris. (New York: Rumah Paragon, 1992); aslinya Sur Nietzsche (Paris: Gallimard, 1945).

[313] Deleuze & Guattari, Seribu Dataran Tinggi , It. trans. (Roma: Istituto Enciclopedia Italiana, 1987), hlm. 154. Terjemahan bahasa Inggris. (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1987); awalnya Mille Plateaux (Paris: Editions de Minuit, 1980). "Hanya kepolosan menjadi yang dapat memberikan keberanian maksimum dan kebebasan maksimum !" —Friedrich Nietzsche, ibid., 787.

[314] Sergio Givone, Disincanto del mondo e pensiero tragiso [Kekecewaan Dunia dan Pikiran Tragis] (Milano: Il Saggiatore, 1988), hlm. 4. "Sebanyak pesona tidak dapat ditembus, itu hanyalah pesona"—Theodor W. Adorno, "Pengantar" The Positivis Dispute in German Sociology , ed. Frank Benseler, Itu. trans. dalam Scritti sociologici (Torino: Einaudi, 1976). terjemahan bahasa inggris (New York: Harper and Row, 1976), aslinya Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie (Neuwied, Berlin: Luchterhand, 1969).

[315] Bataille, ibid., hal. 32.

[316] Maurice Blanchot, "Refleksi Nihilisme" dalam Percakapan Tak Terbatas , It. trans. (Torino: Einaudi, 1977), hal. 211. Terjemahan bahasa Inggris. (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1993); aslinya L'Entretien infini (Paris: Gallimard, 1969). "Dalam istilah lain, kita bisa menyebut pengembalian abadi hanya menjadi, multiplisitas. Ini adalah hukum dunia tanpa esensi, tanpa kesatuan, tanpa identitas. Jauh dari mengandaikan Yang Esa dan Identik, ini membangun satu-satunya kesatuan multiplisitas karena satu-satunya identitas yang ada adalah perbedaan." — Gilles Deleuze, "Kesimpulan tentang Kehendak untuk Berkuasa dan Kembalinya Kekal," hlm. 78-79.

[317] Deleuze, Nietzsche dan Filsafat , hal. 185. Tentang pentingnya kontra, lihat Theodor W. Adorno, Negative Dialectics , hal. 29: "Sebuah dialektika yang tidak akan tetap terpaku pada identitas, yang akan memprovokasi, jika bukan tuduhan tidak memiliki bumi di bawah kaki seseorang …, yang membawa pusing."

[318] Blanchot, ibid., hal. 204.

[319] Gilles Deleuze dan Claire Parnet, Dialogues , It. trans. (Milano: Feltrinelli, 1980), hal. 16. terjemahan bahasa Inggris. (New York: Columbia University Press, 1987); awalnya Dialog (Paris: Flammarion, 1977).

[320] Nietzsche, ibid., 1060, 1067.

[321] Zygmunt Bauman, Intimations of Postmodernity (London, New York: Routledge, 1992), hlm. xvii.

[322] Karl Löwith, Filosofi Nietzsche tentang Pengembalian Abadi , It. trans. (Bari: Laterza, 1996), hal. 44. terjemahan bahasa Inggris. (Berkeley: University of California Press, 1997); aslinya Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen (Berlin: Verlag Die Runde, 1935).

[323] "Distribusi nomaden jauh berbeda, nomos nomaden , tanpa kepatutan, batasan, atau ukuran, di mana tidak ada lagi partisi dari distribusi, melainkan partisi ulang kekuatan yang mendistribusikan diri di ruang terbuka, tidak terbatas, atau di paling tidak tanpa batas yang tepat."—Gilles Deleuze, Difference and Repetition , hlm. 67.

[324] "Kekuatan kita memaksa kita untuk mengambil laut menuju titik terluas, di bawah sana di mana sampai sekarang matahari terbenam: kita mengenal dunia baru…"—Friedrich Nietzsche, ibid., 405.

[325] "Ketika tubuh [dalam berenang] menggabungkan beberapa titik singularnya dengan prinsip pergerakan gelombang, terikat pada prinsip pengulangan yang tidak lagi sama, tetapi yang mencakup Yang Lain, yang berimplikasi pada perbedaan , memberikan gelombang dan isyarat kepada yang lain, dan yang mengangkut setiap perbedaan ke dalam ruang berulang yang dibangun demikian. Belajar berarti membangun ruang pertemuan dengan tanda-tanda ini dengan tepat, yang titik-titik penentunya bergema dengan yang satu dan yang lain, dan di mana pengulangan terbentuk pada saat yang sama di mana tanda itu tertutup."—Gilles Deleuze, ibid., hlm. 44-45.

[326] Martin Heidegger, Nietzsche , It. trans. (Milano: Adelphi, 1994), hal. 334. Terjemahan bahasa Inggris. (New York: Harper and Row, 1979 dan 1984), jilid. I dan II; aslinya Nietzsche (Pfüllingen: Verlag Gunther Neske, 1961).

[327] Gianni Vattimo, Il soggetto e la maschera [Subjek dan Topeng] (Milano: Bompiani, 1983), hlm. 33. "…manusia unggul: memikul tanggung jawab terberat tanpa melanggar"—Friedrich Nietzsche, ibid. 975.

[328] Friedrich Nietzsche, Jadi Berbicara Zarathustra , dalam The Portable Nietzsche , ed. dan trans. Walter Kaufmann (New York: Penguin, 1976), hlm. 168.

[329] Nietzsche, The Will to Power , ed. Walter Kaufmann, trans. Kaufmann dan RJ Hollingdale (New York: Penguin, 1976), hlm. 226.

[330] Nietzsche, Jadi Berbicara Zarathustra , hal. 156.

[331] Tuhan(sudah mati)Bapak Post-Mortemisme.

[332] Paul A. Basinski, "Nihilisme dan Ketidakmungkinan Filsafat Politik," Jurnal Penyelidikan Nilai , 24 (1990), hlm. 271.

[333]Banyak Nietzsches sering brilian, jenaka, satir, ironis, tajam, analitis, halus, cerdas, dan mendalam, tetapi tidak jarang juga dangkal, sok, berat-tangan, menyedihkan,

dengki, picik, bodoh, dan badut. Akan sangat menggoda untuk mengubah buku perjalanan sure(gion)al kita menjadi “A Tale of Two Nietzsches.” Namun, kami akan membatasi kunjungan kami sebagian besar ke "Yang Terbaik dari Nietzsches." Namun, ada, "Yang Terburuk dari Nietzsches," dan yang terburuk ini bisa sangat buruk. Nietzsche yang buruk muncul misalnya dalam sebuah pernyataan, cukup tepat, tentang topik "kedalaman." Seorang pria, katanya, “yang memiliki kedalaman, dalam semangat dan juga hasratnya… harus selalu memikirkan wanita seperti yang dilakukan orang Timur; dia harus memahami wanita sebagai milik, sebagai properti yang dapat dikunci, sebagai sesuatu yang ditakdirkan untuk pelayanan dan mencapai kesempurnaannya dalam hal itu.” Friedrich Nietzsche,Beyond Good and Evil , dalam Walter Kaufmann, trans. dan ed., Basic Writings of Nietzsche (New York: Modern Library, 1968), hlm. 357. Dan nikmati aroma indah dari pernyataan ini: “Kami tidak akan lagi memilih 'orang-orang Kristen pertama' untuk bergaul dengan orang-orang Yahudi Polandia—bahkan tidak ada yang meminta keberatan terhadap mereka: mereka berdua tidak berbau harum.” Friedrich Nietzsche, Antikristus , dalam Kaufmann, The Portable Nietzsche , hal. 625. Tentang Nietzsche sebagai badut yang sok, lihat Friedrich Nietzsche, Ecce Homo , bagian dua, "Mengapa Saya Sangat Pintar," dan bagian lima, "Mengapa Saya Seorang Bajingan."

[334] Nietzsche, Ilmu Gay , terjemahan. Walter Kaufmann (New York: Buku Vintage, 1974), hlm. 329.

[335] Nietzsche, Ilmu Gay , hal. 329.

[336] Nietzsche, Antikristus , hal. 648.

[337] Nietzsche, The Will to Power , hal. 26. Aneh, meskipun sejujurnya, pernahkah ada penelitian yang cermat terhadap kelompok-kelompok anarkis untuk melihat berapa proporsi anggota mereka yang selibat histeris atau pecandu alkohol yang mandul? Mungkin ada uang hibah di suatu tempat.

[338] Nietzsche, Beyond Good and Evil , hlm. 509-10.

[339] Ibid., 279.

[340] Nietzsche, Jadi Berbicara Zarathustra , hlm. 405-6.

[341] Nietzsche, The Will to Power , hal. 391.

[342] Nietzsche, Melampaui Baik dan Jahat , hal. 549.

[343] Ibid.

[344] Nietzsche, The Will to Power , hal. 382.

[345] Nietzsche, The Will to Power , hlm. 382-83.

[346] Ibid., 383.

[347] Nietzsche, Jadi Berbicara Zarathustra , hal. 160.

[348] Ibid., 161.

[349] Ibid.

[350] Ibid.

[351] Ibid., 130.

[352] Ibid., 162.

[353] Ibid.

[354] Ibid., 163.

[355] Meskipun tokoh ini masih diragukan, tampaknya berpikir bahwa rumor kematiannya telah sangat dibesar-besarkan, hidup di kalangan tertentu dalam keadaan kepikunan yang ditangguhkan tanpa batas. Beberapa menuduh para penyembah Tuhan otoriter patriarkal menyembah "Tuhan laki-laki kulit putih." Tapi Tuhan mereka benar-benar laki-laki kulit putih. Bagaimana kami bisa tahu? Seperti yang telah ditunjukkan oleh para kriminolog, itulah profil yang tepat untuk seorang pembunuh berantai.

[356] Nietzsche, Jadi Berbicara Zarathustra , hal. 164.

[357] Ibid.

[358] Nietzsche, Twilight of the Idols , dalam Kaufmann, The Portable Nietzsche , hal. 509.

[359] Nietzsche, Melampaui Baik dan Jahat , hal. 326.

[360] Ibid.

[361] Nietzsche, The Will to Power , hal. 17.

[362] Nietzsche, "Tentang Kebenaran dan Kebohongan," dalam Kaufmann, The Portable Nietzsche , hlm. 46-47.

[363] Nietzsche, The Will to Power , hal. 290.

[364] Terlepas dari semua pretensi anarkis mereka, kegagalan Post-Mortemist untuk bergabung dalam perlawanan ini merupakan kolaborasionisme de facto.

[365] Nietzsche, The Will to Power, hal. 12.

[366] Ibid., 539

[367] Nietzsche, The Case of Wagner , di Kaufmann, Basic Writings of Nietzsche , hal. 466.

[368] Nietzsche, Twilight of the Idols , hal. 554.

[369] PM=terlambat.

[370] Nietzsche, The Will to Power , hal. 47.

[371] Ibid.

[372] Nietzsche, Jadi Berbicara Zarathustra , hal. 226.

[373] Ibid., 230.

[374] Ibid., 130.

[375] Murray Bookchin, Re-enchanting Humanity: A Defense of the Human Spirit Against AntiHumanism, Misanthropy, Mysticism and Primitivism (London: Cassell, 1995), hlm. 179.

[376] Morals , dalam Kaufmann, Basic Writings of Nietzsche , hal. 452. Ya, Nietzsche memang mengatakan "tetapi kami tumbuh dari kami dengan kebutuhan yang pohon menghasilkan buah"-komentar lain tentang kehidupan dekaden sarjana, mungkin.

[377] Nietzsche, Kasus Wagner , hal. 626.

[378] Jacques Derrida, Spurs: Nietzsche's Styles (Chicago: University of Chicago Press), hlm. 133, 135.

[379] Ibid., hal. 130.

[380] Ibid., hal. 131.

[381] Lihat Max Cafard, “Nama Rahasia Derrida: Atau, Apa yang Terjadi di Auditorium Gaea dan Logos” dalam Exquisite Corpse 38 (1992): 2-3.

[382] Derrida, hal. 123. Guillemet dalam versi aslinya.

[383] Ibid., hal. 159. Miring terbalik dalam aslinya.

[384] Ibid., hal. 123.

[385] Ibid., hal. 159. Miring terbalik dalam aslinya.

[386] NB: "asli," yaitu, seperti yang diwakili dalam sebuah buku, dan dengan ini diwakili kembali. Kami merasa terdorong untuk mengakui bahwa yang berikut ini sebenarnya bukanlah secarik kertas Nietzsche.

[387] Nietzsche, Sämtliche Werke [Karya yang Dikumpulkan] (München, Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag dan Walter de Gruyter, 1980), Band 9, hlm. 587.

[388] Joseph Campbell, Pahlawan Dengan Seribu Wajah (Princeton: Princeton University Press, 1968), hlm. 81.

[389] Thomas Bulfinch, Mitologi Bulfinch (New York: Perpustakaan Modern, nd), hlm. 136.

[390] Nietzsche, The Will to Power , hal. 547-48.

[391] Meskipun beberapa humoris mengatakan bahwa itu berarti bahwa segala sesuatu terjadi berulang-ulang dan… Kami akan menyebutnya interpretasi Twilight Zone.

[392] Nietzsche, Twilight of the Idols , hlm. 480-81.

[393] Nietzsche, "Tentang Kebenaran dan Kebohongan," hal. 42.

[394] Laozi [Lao Tzu], Tao te Ching [Daodejing] dalam Wing-Tsit Chan, A Sourcebook in Chinese Philosophy (Princeton: Princeton Univ. Press, 1963), hlm. 141.

[395] Nietzsche, Jadi Berbicara Zarathustra , hal. 253.

[396] Chuang-Tzu [Zhangzi], Bab Dalam (New York: Vintage Books, 1974), hlm. 108, 114.

[397] Seperti yang dinyatakan Nietzsche dengan kefasihan yang tidak biasa, "tidak ada yang bebas menjadi kepiting." Senja Berhala , hal. 547. Maksudnya adalah bahwa kita harus selalu "maju"—bahkan jika "ke bawah" menuju dekadensi. Seekor kepiting (dalam zoologi imajiner khusus Nietzsche) mundur dan menolak karunia kehidupan, pertumbuhan, perubahan, transformasi ini.

[398]Namun, ini tidak berarti bahwa Nietzsche lucu, karena sayangnya dia tidak lucu. Saya pernah menghadiri kuliah di mana seorang profesor filsafat berbicara panjang lebar tentang topik "Nietzsche dan Humor." Tesisnya adalah bahwa Nietzsche adalah anggota spesies langka itu—filsuf yang lucu! Profesor meyakinkan hadirin bahwa karya-karya Nietzsche penuh dengan diskusi-diskusi lucu, kalimat-kalimat lucu, dan episode-episode kocak. Memang, dia mengungkapkan bahwa ketika dia membaca Nietzsche dia sering tergerak untuk tersenyum, dan bahkan tertawa terbahak-bahak! Apa yang tidak dia ungkapkan adalah satu baris kocak dari seluruh kumpulan karya Nietzsche, meskipun ini tidak menghalangi banyak penonton untuk tersenyum lebar dan bahkan tertawa kecil. Tampaknya, selera humor yang sangat berkembang yang dikembangkan oleh profesor filsafat tertentu memungkinkan mereka untuk mengekstrak kuantum kegembiraan tertentu dari pernyataan seperti "Nietzsche itu lucu." Atau apakah mereka mendapatkan lelucon lain?

[399] Nietzsche, Jadi Berbicara Zarathustra , hal. 253.

[400] “Rekaman Percakapan Guru Zen I-Hsüan” dalam Chan, hlm. 447.

[401] Nietzsche, Melampaui Baik dan Jahat , hal. 563.

[402] Nietzsche, Jadi Berbicara Zarathustra , hal. 146.

[403] Ibid.

[404] Laozi, dalam Chan, hal. 145.

[405] Nietzsche, Jadi Berbicara Zarathustra , hal. 139.

[406] Laozi, dalam Chan, hal. 165.

[407] Nietzsche, Jadi Berbicara Zarathustra , hal. 199.

[408] Laozi, dalam Chan, hal. 144.

[409] Friedrich Nietzsche, Tentang Silsilah Moralitas , ed. Keith Ansell-Pearson (Cambridge, Inggris: Cambridge University Press, 1994), hlm. 52.

[410] Ibid., hal. 161.

[411] Ibid., hal. 12.

[412] Ibid.

[413] Ibid., hal. 19.

[414] Ibid., hal. 161.

[415] Ibid., hal. 21.

[416] Ibid., hlm. 21-22.

[417] Mikhail Bakunin, Filsafat Politik: Anarkisme Ilmiah , ed. GP Maximoff (London: Free Press of Glencoe, 1984), hlm. 207.

[418] Karl Marx, “Critique of the Gotha Program,” dalam The Marx-Engels Reader , edisi ke-2, ed. Robert C. Tucker (New York: WW Norton & Co., 1978), hlm. 538.

[419] Marx, “After the Revolution: Marx Debates Bakunin,” dalam The Marx-Engels Reader , hal. 545.

[420] Bakunin, Marxisme, Kebebasan dan Negara (London: Freedom Press, 1950), hlm. 49.

[421] Bakunin, Filsafat Politik , hal. 228.

[422] Ibid., hal. 221.

[423] Nietzsche, On the Genealogy of Morality , hal. 61.

[424] Ibid., hlm. 62-63.

[425] Ibid., hal. 63.

[426] Thomas Hobbes, Leviathan (Oxford: Basil Blackwell, 1947), hlm. 83.

[427] Ibid., hal. 82.

[428] Bakunin, Filsafat Politik , hal. 165.

[429] Ibid.

[430] Peter Kropotkin, Negara Bagian: Peran Bersejarahnya (London: Freedom Press, 1946), hlm. 37.

[431] Bakunin, Filsafat Politik , hal. 166.

[432] Ibid., hal. 239.

[433] Ibid.

[434] Kropotkin, Negara Bagian: Peran Bersejarahnya , hlm. 12.

[435] Bakunin, Filsafat Politik , hal. 121.

[436] Ibid., hal. 212.

[437] Ibid., hal. 240.

[438] Kropotkin, Pamflet Revolusioner , ed. Roger N. Baldwin (New York: Benjamin Blom, 1968), hlm. 157.

[439] Kropotkin, Etika: Asal & Perkembangan (New York: Tudor, 1947), hlm. 14.

[440] Ibid.

[441] Ibid., hal. 45.

[442] Hobbes, Leviathan , hal. 120.

[443] Ibid.

[444] Jacques Donzelot, “Kemiskinan Budaya Politik,” Ideology & Consciousness 5, 1979, 73-86, hlm. 74.

[445] Ibid.

[446] Bakunin, Filsafat Politik , hal. 224.

[447] Ibid., hal. 145.

[448] Ibid., hal. 172.

[449] Ibid., hal. 138.

[450] Ibid., hal. 248.

[451] Kropotkin, Negara: Peran Bersejarahnya , hlm. 28.

[452] Ibid., hal. 17.

[453] Jacques Lacan, Empat Konsep Dasar Psikoanalisis , ed. Jacques-Alain Miller, (London: Hogarth Press, 1977), hal. 49.

[454] Michel Foucault, "The Subject and Power," dalam Hubert L. Dreyfus dan Paul Rabinow, Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics (Brighton: Harvester Press, 1982), hlm. 221.

[455] Nietzsche, On the Genealogy of Morality , hal. 28.

[456] Foucault, Sejarah Seksualitas Vol. I: Pendahuluan (New York: Vintage Books, 1978), hlm. 93.

[457] Foucault, Disiplin dan Menghukum: Kelahiran Penjara (London: Penguin Books, 1991), hlm. 27.

[458] Foucault, “Power and Strategies,” dalam Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-77, ed. Colin Gordon (New York: Harvester Press, 1980), hlm. 141.

[459] Foucault, "The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom," dalam The Final Foucault , eds. J. Bernauer dan D. Rasmussen (Cambridge: MIT Press, 1988), hal. 3.

[460] Foucault, "Tentang Genealogi Etika," dalam The Foucault Reader , ed. Paul Rabinow, (New York: Pantheon Books, 1984), hlm. 343.

[461] Foucault, Sejarah Seksualitas , hal. 96.

[462] Friedrich Nietzsche, Kelahiran Tragedi, dalam Basic Writings , trans. Walter Kaufmann (New York: Perpustakaan Modern, 1968), hlm. 72.

[463] Lihat Allan Megill, Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida (Berkeley: University of California Press, 1985), hlm. 39.

[464] Nietzsche, On the Genealogy of Morality , hlm. 55-56.

[465] Lihat Nietzsche, Jadi Bicara Zarathustra , trans. RJ Hollingdale (London: Penguin, 1969), hlm. 28-29.

[466] Foucault, “Subjek dan Kekuasaan”, hal. 212.

[467] Nietzsche, Jadi Berbicara Zarathustra , hal. 297.

[468] Nietzsche, Ilmu Gay , terjemahan. Walter Kaufmann (New York: Vintage), hal. 228.

[469] Nietzsche, Jadi Berbicara Zarathustra , hal. 297.

[470] Ernesto Laclau, “Komunitas dan Paradoksnya: 'Utopia Liberal' Richard Rorty” dalam Emancipations , ed. Ernesto Laclau (London: Verso, 1996), hlm. 123.

[471] Kropotkin, Mutual Aid: A Factor of Evolution (London: Penguin Books Ltd., 1939), hlm. 210.

[472] Bakunin, Filsafat Politik , hal. 267.

[473] Foucault, "Apakah Tidak Ada gunanya Pemberontakan?" Filsafat dan Kritik Sosial 8 (1), 1981, hlm. 9.

[474] Lihat Paul Patton “Kekuasaan dalam Hobbes dan Nietzsche,” dalam Nietzsche, Feminism & Political Theory , ed. Paul Patton (Sydney: Allen & Unwin, 1993), hal. 152.

[475] Ibid., hal. 156.

[476] Ibid., hal. 154.

[477] Seperti yang dikomentari Julian Young: "... di Nietzsche, tidak ada satu pun pandangan tentang seni (atau banyak hal lainnya). Sebaliknya, kariernya terbagi menjadi periode-periode berbeda yang dibedakan satu sama lain oleh sikap yang sangat kontras terhadap dan tentang seni." Bahkan jika seseorang tidak setuju dengan tesis Young dan periodisasi estetika Nietzsche, poin ini tetap tak terbantahkan. Julian Young, Filosofi Seni Nietzsche (Cambridge, Inggris: Cambridge University Press, 1992), hlm. 1.

[478] John Zerzan, "Penutup" untuk Frank Harris, The Bomb (Portland, OR: Feral House, 1996), hlm. 210.

[479] Friedrich Nietzsche, Ecce Homo , trans. RJ Hollingdale (Harmondsworth: Penguin, 1986), hlm. 85.

[480] Ibid., 81-82.

[481] Perbandingan "perang yang diperlukan" yang dibayangkan oleh Nietzsche dan revolusi sosial yang dibayangkan oleh anarkisme menjadi jelas dalam Ecce Homo : "Karena ketika kebenaran melangkah ke dalam pertempuran dengan kebohongan ribuan tahun kita akan mengalami kejang-kejang, gempa bumi, transposisi lembah dan gunung seperti yang tidak pernah diimpikan. Konsep politik kemudian menjadi sepenuhnya terserap ke dalam perang roh, semua struktur kekuasaan masyarakat lama telah diterbangkan ke udara—mereka satu dan semua bersandar pada kebohongan: akan ada perang seperti yang belum pernah terjadi sebelumnya. di dunia. Hanya setelah saya akan ada politik besar di bumi.—" (Ecce Homo, 127). Nietzsche dan kaum anarkis jelas berbagi visi yang sama tentang pergolakan revolusioner yang mengakibatkan penghancuran kekuasaan dan inisiasi "politik agung."

[482] Kecocokan perspektif anarkis dan Nietzschean muncul dengan jelas di bagian selanjutnya, di mana Nietzsche menyatakan: "Karena ketika kebenaran melangkah ke pertempuran dengan kebohongan ribuan tahun kita akan mengalami kejang-kejang, kejang gempa, transposisi lembah dan gunung seperti tidak pernah diimpikan. Konsep politik kemudian menjadi sepenuhnya terserap ke dalam perang roh, semua struktur kekuasaan masyarakat lama telah diterbangkan ke udara—mereka satu dan semua bersandar pada kebohongan: akan ada perang seperti yang belum pernah terjadi sebelumnya. di dunia." Ecce Homo , hal. 127. Baik kaum anarkis maupun Nietzsche memiliki visi yang sama tentang anti-politik revolusioner yang terlibat dalam pergolakan sosial untuk menghancurkan semua struktur kekuasaan.

[483] Nietzsche, Kelahiran Tragedi , terj. Shaun Whiteside (Harmondsworth: Penguin, 1993), hlm. 13, 93-94.

[484] Ibid., hal. 16.

[485] Ibid., hal. 32.

[486] Ibid., hal. 40.

[487] Ibid., hal. 39.

[488] Muda, hal. 34.

[489] Nietzsche, Kelahiran Tragedi , hal. 95.

[490] Ibid., hlm. 17-18.

[491] Muda, hal. 56. Dengan "sikap Socrates," Nietzsche mengacu pada positivisme abad kesembilan belas.

[492] Ibid., hal. 55.

[493] Nietzsche, Manusia, Semua Terlalu Manusia , trans. Marion Faber dan Stephen Lehmann (Harmondsworth: Penguin, 1994), hlm. 77.

[494] Muda, hal. 88.

[495] Ibid., hal. 89.

[496] Nietzsche, Fajar: Pikiran tentang Prasangka Moralitas , trans. RJ Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), hlm. 4. Fajar terkadang, seperti di sini, diberi judul terjemahan alternatif Daybreak.

[497] Ibid., hlm. 112-13.

[498] Nietzsche, Nietzsche Contra Wagner dalam Kasus Wagner, Nietzsche Contra Wagner, The Twilight of the Idols, The Anti-Christ , trans. Thomas Common (London: T. Fisher Unwin, 1899), hlm. 67.

[499] Nietzsche, Fajar , hal. 147.

[500] Muda, hal. 91.

[501] Nietzsche, Ilmu Gay , terjemahan. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1974), hlm. 32.

[502] Ibid., hal. 37. Bagian ini memulai penolakan Nietzsche terhadap gagasan Kantian tentang kontemplasi estetika yang tidak tertarik. Kritiknya yang paling bertahan terhadap gagasan ini muncul dalam On the Genealogy of Morals in On the Genealogy of Morals dan Ecce Homo , trans. Walter Kaufmann dan RJ Hollingdale (New York: Vintage, 1989), hlm. 103-5.

[503] Seperti yang kemudian ditunjukkan Nietzsche: "Perasaan indah, agitasi luhur, secara fisiologis, adalah di antara narkotika: penyalahgunaannya memiliki konsekuensi yang persis sama dengan penyalahgunaan opiat lainnya — neurasthenia." Friedrich Nietzsche, Kehendak untuk Berkuasa , terjemahan. Walter Kaufmann dan RJ Hollingdale (New York: Vintage, 1968), hlm. 249.

[504] Hubungan antara seni, penderitaan, anestesi (sosial), fisiologi dan ressentiment menjadi jelas ketika Nietzsche kemudian menyatakan: “Untuk setiap penderita secara naluriah mencari penyebab penderitaannya; lebih tepatnya, agen; lebih khusus lagi, agen bersalah yang rentan terhadap penderitaan-singkatnya, beberapa makhluk hidup di mana ia dapat, dengan dalih atau lainnya, melampiaskan pengaruhnya, sebenarnya

atau dalam kiasan: karena melampiaskan pengaruhnya merupakan upaya terbesar pada bagian dari penderitaan untuk mendapatkan kelegaan, anestesi —narkotika yang tidak dapat tidak diinginkannya untuk mematikan rasa sakit dalam bentuk apa pun. Ini saja, saya duga, merupakan penyebab fisiologis sebenarnya dari kebencian, dendam, dan sejenisnya: keinginan untuk mematikan rasa sakit melalui pengaruh . (Nietzsche,On the Genealogy of Morals and Ecce Homo , hal. 127).

[505] Nietzsche, Ilmu Gay , hlm. 163-64.

[506] Muda, hal. 99.

[507] Nietzsche, Ilmu Gay , hal. 141.

[508] Ibid., hal. 142.

[509] Ibid.

[510] Ibid., hal. 240.

[511] Nietzsche, On the Genealogy of Morals and Ecce Homo , hlm. 42-43.

[512] Nietzsche, Ilmu Gay , hlm. 132-33.

[513] Nietzsche, Twilight of the Idols dan The Anti-Christ , trans. RJ Hollingdale (Harmondsworth: Penguin, 1979), hlm. 82.

[514] Nietzsche, The Will to Power , hal. 447. Konsepsi seni tripartit muncul dalam karya Nietzsche yang secara skematis dapat diringkas sebagai berikut: 1) Seni narkotik mempertahankan pembedaan yang tegas antara seniman (seniman sebagai jenius) dan penonton, dan (dengan demikian) memperkuat dominasi Sistem sosial; Seni ludis yang membahagiakan, sebuah tahap perantara, mendorong penonton untuk menjadi seniman dalam hidupnya sendiri dengan menyediakan forum untuk visi transformasi psikososial. (Seniman dalam fase ini adalah "spesies perantara: mereka setidaknya memperbaiki citra apa yang seharusnya; mereka produktif, sejauh mereka benar-benar mengubah dan mengubah; tidak seperti orang-orang berpengetahuan, yang membiarkan segala sesuatu apa adanya. ” [Nietzsche, Kemauan untuk Berkuasa, p. 318.]) Tetapi untuk penyembuhan, seni masih tetap menjadi sesuatu di luar diri mereka sendiri; kurang energi diri, mereka membutuhkan inspirasi yang diberikan oleh energi kreatif seniman; 3) Seni Dionysian terlibat dalam konflik dengan sistem sosial yang dominan melalui meruntuhkan perbedaan antara seniman dan penonton, dan dengan demikian menghasilkan generalisasi kreativitas—sehingga memenuhi tuntutan Lautrémont bahwa “puisi [harus] dibuat oleh semua, bukan hanya oleh satu orang.”

[515] Nietzsche, Ilmu Gay , hal. 329.

[516] Ibid., hal. 328.

[517] Ibid., hal. 329

[518] Ibid.

[519] Nietzsche, Twilight of the Idols , hal. 81.

[520] Nietzsche, Ilmu Gay , hal. 133.

[521] Nietzsche, Manusia, Semua Terlalu Manusiawi, hlm. 124-25.

[522] Nietzsche, Ecce Homo , hal. 106.

[523] Ibid., hal. 101.

[524] Nietzsche, On the Genealogy of Morals , hal. 102.

[525] John Carson Pettey, Gaya Filosofis dan Narasi Nietzsche (New York: Peter Lang, 1992), hlm. 42.

[526] Ibid., hal. 74.